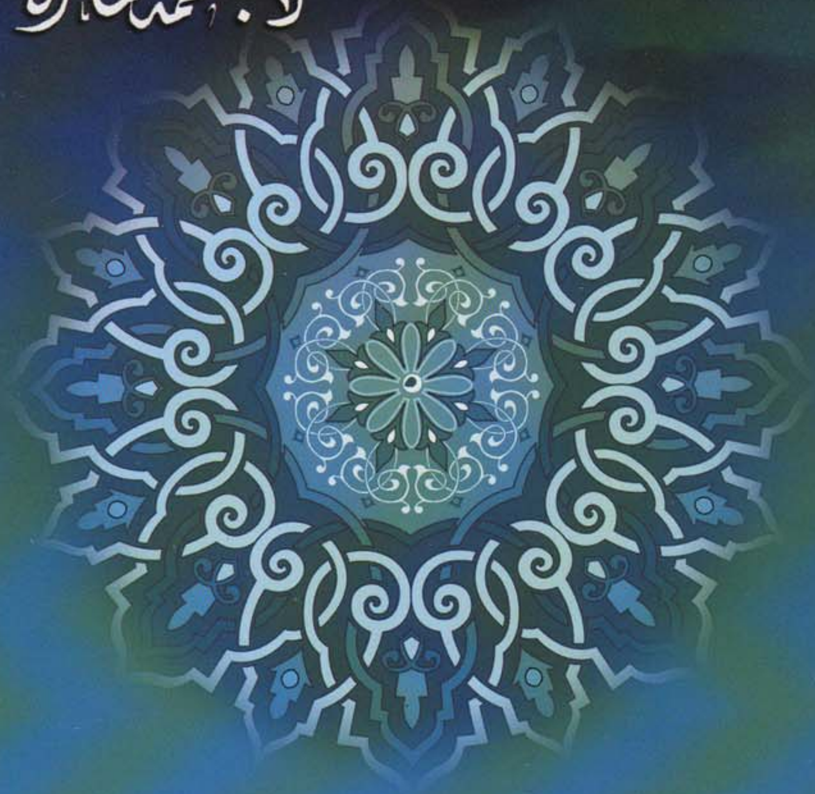
معركة المصطلحات

بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة





نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٣٨

معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام

تأليف

الدكتور/ محمد عمارة



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

فى الرسالة الحضارية للمصطلحات

من العبارات الشائعة على ألسنة المثقفين وفى كتابات المفكرين والعلماء، عبارة : «إنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» . .

تتردد هذه العبارة على الألسنة وفى الكتابات بمعنى : أنه لا حرج على أى باحث أو كاتب أو عالم فى أن يستخدم المصطلح ، أى مصطلح ، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكرى أو الملابسات المعرفية أو الفلسفية والعقدية التى ولد ونشأ وشاع فيها . . فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هى ميراث لكل الحضارات ، ولجميع ألوان المعرفة ، ولكل بنى الإنسان .

وهذه العبارة – فى تقديرنا – صادقة تماماً . . لكنها ، أيضا ، تحتاج إلى ضبط لمفهومها ، حتى لا يشيع منها الخلط ، بل والخداع ، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التى ترددها ، دون ضبط وتحديد لما يوحى به ظاهرها من مضمون .

فنحن إذا نظرنا إلى أى مصطلح من المصطلحات باعتباره «وعاء» يوضع فيه «مضمون» من المضامين ، وبحسبانه «أداة» تحمل «رسالة : المعنى» ، فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور «الأوعية» و «الأدوات» على امتداد الحضارات المختلفة ، والأنساق الفكرية المتعددة ، والعقائد والمذهبيات المتميزة . . وهنا ، سنكون حقاً وصدقا أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة – عبارة : «أنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» . .

أما إذا نحن نظرنا إلى هذه الألفاظ والمصطلحات من زاوية «المضامين» التى توضع فى أوعيتها ، ومن حيث «الرسائل الفكرية» التى حملتها «الأدوات : المصطلحات»

فسنكون بحاجة ، وحاجة ماسة وشديدة ، إلى ضبط معنى هذه العبارة ، وتقييد إطلاقها وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التى يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ .

هنا ، سنجد أنفسنا ، عند الفحص والتدقيق ، وفى كثير جدا من الحالات ، وبإزاء العديد من المصطلحات ، أمام «أوعية» عامة ، و «أدوات» مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقدية والمذهبية ، وفى ذات الوقت ، أمام «مضامين» خاصة ، و «رسائل» متميزة ، تختلف فيها ، وتتميز بها هذه «الأوعية» العامة و «الأدوات» المشتركة ، لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة ، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية ، وخاصة منها تلك التى امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والقسمات المميزة ما جعلها ويجعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص . .

وليس كضرب الأمثال سبيلاً لجلاء هذا المعنى ، وتأكيد صدق هذا المفهوم . .

● فمن المصطلحات الشائعة فى ميدان «التشريع» القانونى مثلاً ، مصطلح : «الشارع» ، يوصف به من «يشرع» القانون ، فرداً كان أو جماعة- مؤسسة - فواضع القانون «شارع» و «مشرع» له . . والمجالس النيابية ، التى تمثل سلطان الأمة فى «تشريع» القوانين ، هى «هيئات تشريعية» «تشرع» القوانين . .

«فالشارع» - هنا - و«مصدر التشريع» و «واضع الشريعة» : هو إنسان ، فرداً كان أو هيئة تشريعية . .

هذا هو حال مصطلح «الشارع» و «التشريع» و «الشريعة» فى ميدان «القانون» . . فهل - حقا - « لا مشاحة فى هذا المصطلح الشائع ، وفيما يحمل «وعاؤه» من «مضمون» ؟؟ . .

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية وفى إطار كل الأنساق الفكرية ، ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات . . ومن ثم فإن هناك «مشاحة» أكيدة فى هذا المصطلح . . مشاحة تامة فى مضمونه ، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكأداة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون . .

إن ابن الحضارة الغربية ، الذى لا يؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدنى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى للدولة والاجتماع البشرى والعمران

الإنسانى ، يؤمن بأن الإنسان ، فردًا كان أو طبقة أو أمة ، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع . . فالإنسان هو «الشارع» سواء أكان ذلك فى إطار أصول الشريعة – قواعد ومبادئ القانون الطبيعى – كما تسمى فى الحضارة الغربية – أم فى إطار فروع الشريعة – القانون – . .

فهذا المصطلح – «الشارع» – بهذا المعنى طبيعى وصادق فى هذا الإطار ، إطار الحضارة التى لا تؤمن بوجود «شارع» غير هذا الإنسان ، وخارج هذا «الواقع المادى» سواء أكان السبب فى ذلك هو الطابع المادى الإلحادى لهذه الحضارة ، أم المنحى والتوجه العلمانى الذى يرفض تحكيم «الإلهى» فى شئون «الدولة والاجتماع والعمران» .

ولما كان هذا الموقف ، هو «شأن غربى» وسمة من سمات الحضارة الغربية ، وقسمة من قسمات طابعها المادى ومذهبها العلمانى ، فإنه ليس من المشترك الإنسانى العام . . حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما «لا مشاحة فيه» فى أية حضارة من الحضارات .

ففى الحضارة الإسلامية ، التى مثلت العقيدة الإسلامية وتمثل أيديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية فى كل علوم تمدنها المدنى وإبداعها الإنسانى فى الحضارة – بما فيه من سياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران – . . فى هذه الحضارة الإسلامية ، يدل مصطلح «الشارع» على واضع أصول الشريعة ، ويختص به . . وهذه الأصول ليست إبداعًا إنسانياً كالقانون الطبيعى – فى الحضارة الغربية – وإنما هى «وضع إلهى» نزل به الوحى ، دينًا يتدين به إنسان هذه الحضارة ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾[1] .

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية ، هى خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الإنسان ، فلقد وقف «شارعها» – الله ، سبحانه وتعالى – فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد ، التى حددت النهج فيما هو متغير ومتطور من شئون الدنيا ، مع التفصيل لما هو دينى ، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التى لا يلحقها تطور أو تغيير . .

«فالشارع» للشريعة هو الله . . ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾[2] . . . ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[3] ومن ثم فإن إنسان هذه الحضارة الإسلامية

---

(١) الشورى : ١٣ . (٢) الجاثية : ١٨ . (٣) المائدة : ٤٨ .

لا يستطيع - وهو مؤمن بدينه - أن يعطى سلطة التشريع ووصف «الشارع» لغير الله . . . أما إبداع هذا الإنسان المسلم فى القانون الإسلامى ، وسَنُّهُ القوانين التى تُفَرَّعُ عن أصول الشريعة ، وتواكب المستحدثات والمتغيرات وتستجيب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الإلهية . . أما كل هذا الإبداع القانونى الإسلامى فهو «الفقه» . . فقه المعاملات . . ومن هنا كان تميز «الفقه» عن «الشريعة» فى الحضارة الإسلامية ، وكان الله هو «الشارع» لا الإنسان ، وكان الإنسان هو «الفقيه» ، وليس الله ! . .

هنا ، نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج «المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» ، ليس فى «المضمون» فقط ولا «الرسالة» فحسب ، بل وفى «اللفظ والوعاء والأداة» أيضاً ! . .

● ومثال ثان ، يجلى ، ويدعم هذا المعنى الذى نؤمن به . . نجده إذا وقفنا - فى المصطلحات الاقتصادية - أمام مصطلح «الزَّارع» . .

فإنسان الحضارة الغربية ، الذى لا يرجع المسَبَّبات المادية إلا إلى أسبابها المادية - سواء لماديته ، أو إلحاده ، أو لمناهجه الوضعية - لا يرى فى «الزَّرْع» إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية . . ومن ثم فالإنسان عنده هو «الزَّارع» ولا «زارع» غير هذا الإنسان ! .

أما إنسان الحضارة الإسلامية ، الذى سرت عقيدته الدينية روحًا شائعة فى كل علوم حضارته ، فإنه وإن آمن بوجود الأسباب المادية ، التى هى طاقات فاعلة فى مُسَبَّبَاتِها ، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة ، إنما هى بدورها مخلوقة لـمُسَبِّب الأسباب وخالقها الله - سبحانه وتعالى- القادر على إيقاف فعلها ، وعلى استبدالها بأسباب غيرها ، إن هو شاء ذلك وأراد . . وهو - هذا الإنسان المسلم - يؤمن أيضا بأن للفعل الإنسانى آفاقاً محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله ، سبحانه وتعالى فى عمارة الأرض ، وأن الفاعل فيما وراء هذه الآفاق - آفاق الخلافة - هو الـمُستخلَف ، سيد هذا الوجود ، ومبدعه ، وراعيه . . ومن ثم فإن للإنسان فى «الزَّرع» عملاً وفعلاً وإبداعًا ، لكنه لا يتعدى هذا النطاق

فيجور على ما هو فعل الله فى هذا الميدان . . ففى «الزّرْع» ، هناك أفعال إنسانية من مثل «الحرْث» و «البَذْر» وتهيئة التربة وسقيها وتسميدها . . إلى آخر الأفعال الإنسانية ، التى هى فعل الإنسان وإبداعه فيما هو مقدور له . . والتى - للتعبير عنها - اصطلحت العربية على وصف هذا الإنسان «بالزّرّاع» . . أما أفعال من مثل إنبات البذرة ، وتنميتها ورعايتها ، أى الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التى هى من خلق الله ، والتى ليست من مقدورات الإنسان ، فهى التى اصطلحت العربية على وصف فاعلها - الله سبحانه وتعالى - بأنه : «الزَّارع» ! . . فالزارع - فى اصطلاح حضارتنا - هو الله ، أما الإنسان فهو : الزَّرّاع . . ولذلك وجدنا حقيقة الزَّرْع ، بمعنى الإنبات والإنماء ، هى لله ، سبحانه وتعالى ، بينما البذر والحرث والسقى - وكل الأسباب الإنسانية - منسوبة إلى صانعها : الإنسان . . فهو فى «الزرع» فاعل ، لكنه - بحكم إيمانه ، وحضارته المؤمنة - ليس الفاعل الوحيد ! . . ومن هنا يأتى معنى الآية القرآنية التى تقول : ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[1] .

فهنا - مرة أخرى - يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفا متميزا يؤدى إلى «المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» ! . .

● ومثال ثالث على إمكانية «المشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» ، نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الإقطاع» ! . .

ففى الحضارة الغربية ، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة الملكية الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الثروات والأموال للإنسان - فرداً كان فى النموذج الليبرالى أو طبقة الأجراء فى النموذج الشمولى - الماركسى - نجد «الإقطاع» - كمصطلح - إنما يعنى : الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج - الأرض الزراعية - مع الملكية المقيدة للعاملين فيها - الأقنان .

أما فى الحضارة الإسلامية ، حيث صاغت الوسطية الإسلامية مذهبًا اقتصاديًا وسطيًا متميزًا ، جعل الملكية المطلقة - الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الأموال

(١) الواقعة : ٤٣ ، ٦٤ .

والثروات لله سبحانه وتعالى ، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة - ملكية المنفعة المجازية - أى ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال - مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال ، باعتباره مُسَتخْلَفًا فى حيازته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى ، من حيث صفته كإنسان مُسْتَخْلفَ - مطلق الإنسان المُسْتَخلَف - وليس بصفته كفرد أو كطبقة - فى هذا النموذج الحضارى ، ذى الفلسفة المالية المتميزة ، نجد لمصطلح «الإقطاع» مضمونًا متميزًا : فهو تمليك «للمنفعة» لا «للرقبة» . ولقد كان - فى التطبيقات الإسلامية - وسيلة لإحياء الأرض الموات ، وللانتفاع بها ، أى للإنسان أى الأمة - الناس - المستخلفين عن الله فى الأرض وفى كل الثروات والأموال . .

فنحن - هنا - بإزاء مصطلح «لا مشاحة فى لفظه» لكن «المشاحة واردة فى المضمون» على نحو أكيد ! . .

● ومثال رابع ، على هذا الذى نقول ، نجده إذا وقفنا أمام مصطلح «الاحتكار» . .

ففى الحضارة الغربية ، بتياراتها الاجتماعية المختلفة ، وحتى عند الذين يدركون المساوئ الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادى لمجتمع من المجتمعات . . نجد النظرة إلى «الاحتكار» هى النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التى لابد وأن يمر بها المجتمع على درب تطور الامتلاك لأدوات الإنتاج . . فالاحتكار - فى هذه النظرة الغربية - هو نبت طبيعى ، حتمى . . . حتى وإن رآه البعض ضارًا . . ! . .

أما فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، التى حكمت وتحكم حيازة الإنسان للمال ببنود عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقى للمال - للإنسان فى هذا المال . . فإن الاحتكار ممنوع ، ومرفوض ، من الأصل والأساس . ومحال أن يتسق وجوده - فضلا عن سيادته - مع مذهبية الإسلام فى الأموال . . فـ «من احتكر للمسلمين طعاما ضربه الله بفقر وإفلاس»[1] - كما يقول الحديث النبوى الشريف- وذلك وعيد للمجتمع والحضارة التى تبيح الاحتكار - الذى يقودها إلى فقر الأمة

---

(١) رواه ابن ماجة والإمام أحمد .

وإفلاس نظامها وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان ! . . وهذا الاحتكار ، الذى يقتل الأمة ، عندما يغتال العدل فى حياتها الاقتصادية والاجتماعية ، هو الذى يتحدث الرسول ، ﷺ ، عن أهله فيقول : «يُحْشَر الحكارون وقتلة النفس فى درجة واحدة»؟! . . كما يقطع بأنه «لا يحتكر إلا خاطئ»[1]! . .

فالمشاحة هنا - فى «الاحتكار» قائمة بين العربية - لسان الإسلام - وبين الحضارة الغربية . فى «مشروعية» النظام الذى يعبر عنه مصطلح «الاحتكار» . . بل وفى معناه ، وفى آفاق هذا المعنى ، لأن الحضارة الغربية تقصر «الاحتكار» على مرحلة من مراحل النمو والتركز لملكية أدوات الإنتاج ووسائله - أو المصالح التجارية والمصرفية - فى أيدى قلة قليلة من الملاك . . أما فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار . . فجمع الطعام ، انتظارًا لغلاء سعره ، مدة من الزمن هو احتكار محرم فى عرف الإسلام . . وكما يقول الحديث النبوى الشريف : «بئس العبد المحتكر ، إن أرخص الله الأسعار حزن ، وإن أغلاها فرح . إن سمع برخص ساءه ، وإن سمع بغلاء فرح»! . . ذلك أن «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون»[2] ! . . كما قال عليه الصلاة والسلام .

● ومثال خامس - شائع - وجيد البرهنة على هذا المعنى الذى نلح على تجليته وتأكيده ، نطالعه إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «اليسار» . .

فمن الناس من ينطلق من مقولة : « إنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح - مصطلح «اليسار» - فى الدلالة على التيار الاجتماعى الداعى إلى استخدام «الصراع الطبقى» أداة لتسويد طبقة الأجراء على طبقة الملاك ، تمهيدًا لإلغاء التمايز الطبقى ، وإقامة المجتمع اللاطبقى ، الذى تُلْغَى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة . .

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح - ذى النشأة الغربية - والمضمون الغربى - بدعوى «أنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» ! . . ومنهم من يحاول «أسلمته»

---

(١) رواه مسلم والدارمى وابن ماجة والإمام أحمد .

(٢) رواه ابن ماجة والدارمى .

و«أسلمة» مضمونه ، عندما يدعوه «اليسار الإسلامى ؟! . .

أما نحن ، فإننا نرى أن «المشاحة» واردة وقائمة ، بل وواجبه ، تجاه هذا المصطلح - مصطلح «اليسار» - سواء فى اللفظ أم فى المضمون ، وعلى النحو الذى ينفى إمكانية استخدامه فى محيط الفكر الاجتماعى للإسلام . .

فـ «اليسار» - فى العربية - لغة أمتنا وتراثنا وديننا وحضارتنا ، وأداة إبداعنا- إنما يعني اليُسْر المقابل للعُسْر ، والغنى المقابل للفقر والإعسار ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[1] ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[2] . . ومن ثم فإن «أهل اليسار» والاتجاه الفكرى والاجتماعى لأهل اليسار - فى اصطلاح العربية - هم أهل الغنى - لا الفقر - واتجاه اليُسْر لا البؤس ؟! . . فكيف نقسر لغتنا على أن يقبل حسها الاصطلاحى هنا الضد الغريب ، الذى يبلغ فى الإغراب درجة النقيض ؟! . .

إن بعض علمائنا وأئمة عصرنا - مثل الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩هـ ١٨٨٧ - ١٩٤٠م) كان يدعو الله فيقول : «اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، وفى الآخرة من أهل اليمين؟!» . . فاليسار هو : غنى الدنيا . . كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة ، الذين أقاموا العدل فى الدنيا ، فاستحقوا أن يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين فى يوم الدين . . ذلك هو منطق العربية الحاكم ، والذى لا سبيل إلى الفكاك منه ، بدعوى التعميم لعبارة : «إنه لا مشاحة فى الألفاظ والمصطلحات» . .

ثم . . إن للمذهبية الإسلامية فى الفكر الإقتصادى قسمات مميزة ، لا تنكر التمايز الاجتماعى فى الأمة إلى طبقات متميزة ، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة ، وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة «الاستغناء» الذى يؤدى إلى الاستبداد النابع من سلطان الانفراد بسلطان المال . . فترى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية فى التعددية الطبقية : الأمر الطبيعى ، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة بإطار العدل - أى «التوازن»

(١) البقرة : ١٨٥ . (٢) البقرة : ٢٨٠ .

الاجتماعى وليست «المساواة» - وذلك حتى تكون علاقاتها هى علاقة التساند والتآزر والارتفاق - كحال أعضاء الجسد الواحد - فى تميزها وفى تكافلها وتساندها - فإذا ما اختل التوازن الاجتماعى ، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل الاجتماعى ، فإن السبيل الإسلامى لعلاج هذا الخلل الطارئ ، ليس هو «الصراع الطبقى» ، الذى يستهدف فيه ومنه طرف - طبقة - إلغاء الطرف الآخر - الطبقة النقيض - بصرعه بالصراع لينفرد بالثروة والسلطة فى مجتمع لا طبقى .. ليس هذا هو السبيل الإسلامى ، وإنما السبيل هو «الدفع الاجتماعى» ، الذى يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقية وامتيازات الطبقات من درجة الظلم - الذى يختل فيه التوازن - إلى درجة العدل الذى هو التجسيد للتوازن الاجتماعى بين الطبقات وذلك لتظل التعددية قائمة ، وليظل العدل الوسط - التوازن - هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين فى النموذج الاقتصادى والاجتماعى لمذهبية الإسلام فى هذا الميدان ..

فـ «الصراع» - فى المصطلح القرآنى - يعنى أن يصارع طرف الطرف الآخر ، بهدف أن يصرعه ، فيفنيه ﴿ فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴾[1] .. أما «الدفع» ، فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى ، تصحيحا للعلاقة بين أطراف متعددة ، وليس بهدف إفناء طرف لآخر كي ينفرد بالميدان والإمكانات : ﴿ إدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[2] .. فالهدف من وراء «الدفع» - هنا ليس «صرع» العدو وإفناءه ، إنما تحريك موقعه من «درجة العداوة» إلى «درجة الولى الحميم»! ..

فقانون الحركة الاجتماعية ، فى المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو «الدفع الاجتماعى» وليس «الصراع الطبقى» ﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ ﴾[3] .. ﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[4]

---

(١) الحاقة : ٧ . (٢) فصلت ٣٤ . (٣) البقرة : ٢٥١ . (٤) الحج : ٤٠ .

ففى المضامين أيضًا ، «ترفض» - وليس فقط «تتميز»- المذهبية الاقتصادية الإسلامية ، «ترفض» ذلك المحتوى الاجتماعى الذى وضعته المذهبية الغربية فى «وعاء» مصطلح «اليسار» ومصطلح «الصراع» ، الأمر الذى حتم «المشاحة» فى هذين المصطلحين ، إن فى الدلالة اللغوية ، أو المضمون الاجتماعى على حد سواء! . .

* * *

وإذا كانت العزلة الحضارية - فى عالمنا المعاصر . . وفى ظل ثورة وسائل الاتصال - هى وهم كبير . . وإذا كانت المضامين الغربية والغريبة لكثير من المصطلحات العربية الإسلامية قد أصبحت جزءا من واقعنا الفكرى والثقافى الداخلى ، نظرا لنجاحات التغريب فى حياتنا الفكرية والثقافية والإعلامية . . وإذا كان الحوار بين حضارتنا والحضارات الأخرى . . وكذلك الحوار بين تيارات الفكر فى واقعنا الثقافى ، هو طوق النجاة من الاستقطاب الفكرى المدمر لمختلف الفرقاء . .

إذا كان الأمر كذلك . . فإن تحرير مضامين المصطلحات ، واكتشاف مناطق الاتفاق ومناطق التمايز فى معانى ومفاهيم هذه المصطلحات - وخصوصا تلك المصطلحات الأكثر شيوعا ، والأكثر إثارة للجدل بين تيارات الفكر فى عصرنا وفى واقعنا - . . هو مهمة أساسية ، وأولية بالنسبة لأى حوار فكرى حقيقى وجاد ينقذ حياتنا الفكرية من خطر الاستقطاب الحاد ، ويوجد « لغة فكرية واحدة » بين الفرقاء المتحاورين . .

وإذا كانت هذه هى الرسالة التى نطمح أن تحملها صفحات هذا الكتاب . **تحرير مضامين المصطلحات الأهم والأكثر شيوعا والأكثر إثارة للجدل والخلاف فى حياتنا الفكرية المعاصرة** . . فإننا - للمزيد من التأكيد على أهمية هذه القضية - نقدم - إلحاقا بهذا التمهيد - صفحات تمثل نموذجا على ضرورة تحرير مضامين المصطلحات ، كشرط أولى وأساسى لأى حوار فكرى مثمر وجاد . . صفحات من الحوار حول مقاصد الشريعة الإسلامية ، تكشف عن ضرورة تحرير مضامين المصطلحات ومفاهيمها . . ونقدم نموذجا تطبيقيا لهذه القضية . .

وبعدها . . نخلى بين القارئ وبين مفاهيم المصطلحات التى يدور العراك حولها بين الحضارة الغربية وبين حضارة الإسلام . . وبين العلمانيين والإسلاميين فى حياتنا الفكرية المعاصرة . .

سائلين المولى ، سبحانه وتعالى ، أن ييسر تحقيق المقاصد المرجوة من وراء هذا الجهد الفكرى : اكتشاف الأرض المشتركة ، وكذلك مناطق التمايز بين حضارتنا والحضارة الغربية . . ودعوة فرقاء التدافع الفكرى فى واقعنا المعاصر إلى «كلمة سواء» ييسر معالمها تحرير مضامين هذه المصطلحات .

دكتور / محمد عمارة

تحرير مضامين المصطلحات :
شرط الفهم المشترك .. والحوار

[(١)] عن (المقاصد الكلية للشريعة : قراءة جديدة) نشرت (العربى) - عدد مايو سنة ١٩٩٤م - مقالا للدكتور نصر حامد أبو زيد .. جديرا بأن يدور حوله حوار موضوعى وهادئ وجاد ..

وفى المقال «اقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة .. ذلك أن قراءات القدماء من علماء أصول الفقه قد حددت للشريعة الإسلامية مقاصد خمسة ، هى : الحفاظ على النفس ، والدين ، والعقل ، والعرض ، والمال ، وما يقترحه الدكتور نصر - بعد قراءته الجديدة للنصوص الدينية - ليس إضافة مقاصد ومبادئ كلية جديدة إلى هذه المقاصد الخمسة - من مثل ما صنعه الشيخ الطاهر ابن عاشور ، عندما أضاف إليها «مقصد الحرية» - وإنما هو يقترح إحلال مبادئ كلية ثلاثة - هى : العقل ، والحرية ، والعدل - باعتبارها «تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة ، وهى تستوعب المقاصد الخمسة التى استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى» .. لأن هذه المقاصد الخمسة التى حددها الأصوليون - بنظر الدكتور نصر - ليست «مبادئ كلية» بل هى جزئية وبعبارته «فإن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادئ جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاث الكلية المقترحة ، ويمكن بالتالى أن تندرج فيها» تلك هى مقاصد المقال ، بنص كلمات الدكتور نصر ..

وإذا كانت أهمية القضية ، ومحورية موضوع المقال بين موضوعات الفكر الإسلامى ، تستدعى إدارة حوار عقلانى مستنير حول قضاياه .. فإننى أفضل - لمنهجة الحوار - صياغة أفكارى حوله فى عدد من الملاحظات :

الأولى : تتعلق بما يثيره هذا المقال ، وكتابات كثيرة فى حياتنا الفكرية المعاصرة - من حقيقة أننا نعانى من «فوضى فى مضامين المصطلحات» ، أحدثتها حقبة

---

(١) نشرت هذه الدراسة فى مجلة (العربى) - عدد يوليو سنة ١٩٩٤ م .. وهى نموذج لضرورة تحرير مضامين المصطلحات حتى يكون هناك حوار حقيقى بين تياراتنا الفكرية المعاصرة .

الاحتكاك بالحضارة الغربية . . ففى المصطلح - الوعاء الواحد - أثناء الحوار بين أهل «الموروث» وأهل «الوافد» - نجد أنفسنا أمام مفاهيم مختلفة ، وأحيانا متناقضة ، تساق وتقدم فى المصطلح الوعاء الواحد «الأمر الذى يجعل كثيرا من حواراتنا «حوارات طرشان! » - دون أن ندرى ، بل ودون ذنب من المتحاورين ! . . مما يفرض علينا جميعا أن نجعل الفريضة الأولى لإدارة الحوار فيما بيننا هى البدء بتحديد وتحرير مقاصدنا من المفاهيم والمضامين التى نعنيها ونحن نستخدم المصطلحات ، التى تمثل مفاهيمها مناطق للحوارات ، وأحيانا المنازعات . .

وعلى سبيل المثال :

١ - يقترح الدكتور نصر مبدأ «العقلانية» ليكون واحدا من المبادئ الكلية الثلاثة لمقاصد الشريعة . . وليس هناك عاقل يعى إسلامه يختلف على ضرورة العقل والعقلانية - والقدماء الذين ينتقدهم الدكتور نصر قد جعلوا «الحفاظ على العقل» من الضرورات والمبادئ والمقاصد الكلية للشريعة قبل أكثر من ألف عام . .

لكن . . أى عقل ؟ . . وأية عقلانية ؟؟ . . تلك هى القضية ، التى تحتاج - كى نتبين مواقعنا وانتماءاتنا - إلى تحرير مضامين ومفاهيم المصطلحات .

هل هو العقل : العضو المادى ، الذى تفرز حركته «الفكر» - كما رأى ويرى الماديون ، وبعض الوضعيين ؟ هل هو «الجوهر المجرد» ، كما قال كثير من الفلاسفة القدماء ؟

أم هو الغريزة والملكة واللطيفة الربانية المتعلقة بالقلب والجوهر واللب الإنسانى؟ . .

فعلى تحديد المراد من «العقل» يتحدد المراد من «العقلانية» . . إذ هناك عقلانية التنوير الغربى وشعارها : «لا سلطان على العقل إلا للعقل» وهى بذلك تنفى وتنكر - بل وتستنكر - سلطان «الوحى» على عقلانية الإنسان ، وترى فى «العقل» و «والتجربة» سبيلى المعرفة المؤتمنين على تحصيل المعارف التى تستحق الاحترام ! . .

بينما هناك «العقلانية المؤمنة» ، التى تبلورت فى علم التوحيد - الكلام - الإسلامى ، لتقرير الدين وليس لنقضه . . وهى التى تقرن «النقل» بـ «العقل» وتحكم «العقل» بـ «النقل» إيمانا منها بأن العقل هو ملكة إنسان محدود الإدراك ، نسبى المعارف ، بينما «النقل» هو نبأ ذى العلم المطلق والمحيط ، سبحانه وتعالى ، ففيه ما لا يستقل العقل بإدراكه . .

وهذه «العقلانية المؤمنة» - بعد إضافتها «الوحى» إلى «الكون» فى مصادر المعرفة - تجعل سبل المعرفة أربع هدايات ، هى : العقل ، والنقل ، والتجربة الحسية ،

والوجدان . . فلا تقف بسبل المعرفة ، فقط ، عند العقل ، والتجربة - كما صنعت عقلانية التنوير الغربى - الوضعية . . والمادية . .

فعن أى عقل . . وعن أية عقلانية يجرى الحديث ؟ . . عقلانية : استبعاد «الشرع» ، و «لا سلطان على العقل إلا للعقل» ؟ . . أم عقلانية المؤاخاة بين الشريعة والحكمة - بتعبير ابن رشد - تلك التى بلغ الغزالى القمة عندما ميزها وحددها فقال : «**إن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا أن من ظن وجوب الجمودعلى التقليد ، واتباع الظواهر ، ما أتُوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر . وأن من تغلغل فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، ما أتُوا به إلا من خبث الضمائر . فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . . فمثال العقل : البصر السليم عن الآفات والآذاء ، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء ، فأخْلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غَمار الأغبياء . فالمعرض عن العقل ، مكتفيا بنور القرآن ، مثاله : المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . .**[1] » !

فعن أى عقل . . وعن أية عقلانية نتحدث ؟ . . إن المطلوب ، أولا ، هو تحرير مضمون المصطلح ، حتى نعلم أهذه العقلانية هى من مقاصد الفلسفات التى قامت على أنقاض الشرائع ؟ . . أم هى من المقاصد والمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية ؟! . .

٢ - ومثل ذلك حديث الدكتور نصر عن «الحرية» - باعتبارها المبدأ الكلى الثانى فى مقاصد الشريعة - فليس هناك خلاف على «المبدأ» - بل كما سبقت الإشارة . . فلقد أضاف الشيخ الطاهر بن عاشور إلى المقاصد الخمسة «مقصد الحرية» . . لكن تظل الحاجة قائمة وماسة لتحرير مرادنا بمضمون ومفهوم «الحرية» . .

وإذا كانت الحرية هى نقيض «العبودية» ، فلابد من تحديد : حرية من؟ . . وفى مواجهة العبودية لمن ؟ . . فالمؤمن يرى فى ذل العبودية لله قمة الحرية . . وهذه الحرية هى عكس ما يراه الماديون والوضعيون ؟! . . والإنسانة المؤمنة لا ترى فى حقوق الله فى « العفّة » قيودا تنتقص من حريتها . . بينما غير المؤمنة ترى فى «العفّة» استعبادا ، فترفع شعار الحرية الجنسية ، قائلة - كما فى بعض المجتمعات المعاصرة : « هذا جسدى . . أنا حرة فيه!» . .

---

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ٢ ، ٣ . طبعة المطبعة المحمودية التجارية - القاهرة - بدون تاريخ .

وبينما يرى المؤمن فى الشهوات والغرائز المحرمة قيودا على الحرية واستعبادا لعقله وروحه ، يرى فيها غير المؤمن تحقيقا لألوان من الحريات الإنسانية يقيم فى سبيل الحصول عليها الأحزاب ، ويفجر من أجلها الثورات ؟! . .

والمسلم يرى حريته حرية الإنسان الخليفة لله فى استعمار الأرض . . فهى حرية محكومة ومحدودة بحدود الله . . وحقوق الإنسان فى هذه الحرية محدودة بحقوق الله ، التى تمثل بنود عقد وعهد الاستخلاف . . بينما الإنسان المادى والوضعى يرى حريته حرية «الإنسان : سيد الكون» فلا حدود ولا قيود على حريته إلا حدود الحرية والاختيار . . كما أنه لا سلطان على عقله إلا لعقله ؟! . . بينما الإنسان المسلم - الخليفة لله - هو «سيد فى الكون ، وليس سيد الكون» . . وبعبارة الإمام محمد عبده : «هو عبد لله وحده . . وسيد لكل شىء بعده »! . .

فالقضية ليست الاتفاق على تبنى مصطلح «الحرية» ورفض مصطلح «العبودية» . . وإنما هى - كما رأينا - قضية تحرير وتحديد مضامين المصطلحات . . وذلك حتى لا نعيش فى وهم «الأمة الواحدة» ذات «الثقافة الواحدة» بينما نحن - فى الحقيقة - «أمتان» و «ثقافتان» ! . .

والملاحظة الثانية : هى على قول الدكتور نصر : إن «العقل هو مركز المشروع الإسلامى» . . والحق أن «العقل» فى المشروع الإسلامى - هو واحد من الهدايات الأربع ، التى تمثل سبل المعرفة فى الإسلام : العقل . . والنقل . . والتجربة . . والوجدان . . وهذا هو الذى يجعله عقلا مؤمنا ، لأنه غير منفرد بتحصيل المعرفة ، وإنما هو جزء من كل ، تتكون منه سبل المعرفة ، فى نظرية المعرفة الإسلامية . .

أما مركز المشروع الإسلامى ، فهو :

١ - التوحيد للذات الإلهية . . فى الذات ، والصفات والخلق ، والأفعال ، والتدبير ، والرعاية والعناية . .

٢ - والاستخلاف الإلهى للإنسان فى استعمار الأرض . .

فهذا هو التصور الإسلامى الجامع لفلسفة «المشروع الإسلامى» فى العلاقة بين الله والعالم والإنسان . . إله واحد . . وعالم مخلوق لله ، تحكمه وتسيره أسباب ، هى الأخرى مخلوقة لمسبب الأسباب . . وإنسان ، خليفة لله ، قد سخرت له ظواهر العالم والطبيعة لتعينه على أداء أمانة الاستخلاف فى عمران الأرض ، وفق بنود عقد وعهد الاستخلاف ، الأمر الذى يعطى كل مفاهيم المصطلحات - ومنها العقلانية . . والحرية . . والعدالة - خصوصيات إسلامية تميزها عن نظائرها فى الفلسفات والأنساق الفكرية الأخرى . .

هذا «مركز المشروع الإسلامى» وجماع التصور الإسلامى . . والعقل فيه واحد من الهدايات . . وليس هو مركز المشروع ! . .

أقول هذا . وأنا من أكثر الذين خدموا فكر العقلانية الإسلامية - التراثى منه والمعاصر - حتى لقد صرت «متهما» من «النصوصيين - المقلدين ومن «الظاهرية الجديدة» بأنى «رائد التيار العقلانى» - وهو شرف لا أدعيه . . و«اتهام» لا أنفيه؟! . . لكن الحق أحق بأن يقال . . وأجدر بالاتباع ! . .

والملاحظة الثالثة : هى قول الدكتور نصر : «إن سنن التاريخ ، هى السنن التى تمثل القوانين الكلية التى عبر عنها القرآن الكريم بـ «سنة الله» التى لن تجد لها تبديلا . .

وأنا أتساءل : عندما يسمى القرآن الكريم السنن والقوانين بـ «سنن الله» ، فلماذا نقول عنها : إنها «سنن التاريخ» ؟! . .

إنها فى القرآن ، مضافة إلى «فاعلها» . . . ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾[1] ﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴾[2] ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾[3] فلماذا نضيفها إلى «التاريخ» ؟ . . وهل فاعلها هو «التاريخ» وليس «الله» ؟! . .

إن التاريخ هو «ظرفها . . ومحلها . . وسياقها» ، وليس هو الفاعل لهذه السنن والقوانين . .

وتلك مشكلة فى «التعبير» - الذى قد لا يكون مقصودا - تثير قضية تسرب المفاهيم المادية والوضعية إلى «ثقافتنا المؤمنة» . . وذلك من مثل مقولات : «المادة لا تفنى ، ولا تُسْتَحْدَث»! . . و«المصريون القدماء أبدعوا التوحيد قبل الديانات» ! - مع أن الإيمان يعلمنا أن الإنسانية قد بدأت بالنبوة والتوحيد - . . الخ . . الخ . .

إن الإنسان فى الرؤية الإسلامية ، يصنع التاريخ ، وفق سنن الله . . ولو كانت السنن ، التى لا تبديل لها ، هى سنن التاريخ ، لما كان بمقدور الإنسان صنع هذا التاريخ ، لأنه سيكون عبدا لسنن التاريخ ، التى لا يستطيع لها تبديلا ولا تحويلا .

والملاحظة الرابعة : هى على قول الدكتور نصر : «إنه لا خوف على عقائدنا وديننا من منهجيات العلوم الإنسانية المتطورة . . وإنما الخوف من الجمود والتقليد ، اللذين يمثلان حصون الدفاع فى المؤسسات التقليدية» . .

---

(١) الأحزاب : ٦٢ . (٢) غافر : ٨٥ . (٣) فاطر : ٤٣ .

والرأى عندى . . وأنا الذى قدمت عشرات الكتب فى نقد الجمود والتقليد . . والدعوة إلى الإحياء والتجديد - أن الخوف يجب أن يكون من شقى التقليد ولونيه ومصدريه :

(ا) التقليد لتجارب سلفنا ومناهج قدمائنا ، والجمود عليها ، والوقوف عندها وحدها . .

(ب) والتقليد لتجارب الآخر الحضارى ، ومناهج العلوم الإنسانية والتصورات الفلسفية ، عند هذا الآخر ، والجمود عليها ، والوقوف عندها .

ونقطة البدء - التى لابد من الاتفاق عليها - أو جلاء الاختلاف فيها - مع الحوار حولها - هى :

١ - أننا أبناء حضارة متميزة ، مع تحديد نطاق التميز ، وسماته ومعالمه ، أى نطاق ومعالم «الثوابت الحضارية الإسلامية» الممثلة «للهوية» ، التى تحفظ على الحضارة وحدتها وتواصل إسلاميتها عبر الزمان والمكان . .

٢ - وأن هذا التميز الحضارى ، هو معيار القبول والرفض من موروثنا الفكرى ، ومن المواريث الفكرية للحضارات الأخرى . .

٣ - وأن «التجديد» سنة وقانون أبدى «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»(١) .

وأن «الاجتهاد» فريضة أبدية . . وهما - التجديد . . والاجتهاد - السبيل لتطوير النسق الفكرى الإسلامى المتميز ، من داخله . . وأن هذا اللون من التجديد - التطور من داخل النسق - مخالف ومختلف عن الجمود على موروثنا والتقليد لسلفنا . . ومخالف ومختلف عن «الحداثة» التى تنكر «الثوابت» ، والتى تقيم «قطيعة معرفية» مع الأصول والمنابع والمبادئ والجذور . .

أى أن ما نسميه «المعاصرة» ليست هى «الحداثة الغربية» ، التى إذا استعرناها وأضفناها إلى «أصالتنا» ، كنا قد جمعنا الحسنيين ، وأمسكنا بطرفى المجد ، وبلغنا غاية المراد من رب العباد ! . . وإنما «المعاصرة» هى «تفاعل مع عصرنا نحن» ، وإذا كانت لنا «أصالة متميزة» - وهى كذلك - فإن «معاصرتنا» - أى تفاعلنا مع عصرنا . لابد وأن تكون متميزة كذلك . .

---

(١) رواه أبو داود .

ويزيد من أهمية هذه الملاحظة ، ما حدده الدكتور نصر لأمتنا من مهام ، أوجزها فى عبارة «اللحاق بركب التقدم والمدنية» . . وهو قول يثير تساؤلنا :

- هل مهمتنا - حقا - هى «اللحاق بالركب» ؟! . .

- أم أنها هى النهوض «لقيادة ركب متميز حضاريا ؟» . .

إن اللحاق بالركب هو أمنية المهزوم نفسيا - اللحاق بركب المنتصر - . . أما نحن ، فإننا نجادل ونمارى فى أن «الآخر» - المنتصر ماديا - هو «المتقدم» بالمعنى الحقيقى والمتكامل والمتوازن «للتقدم» . .

فللتقدم مفاهيم متعددة ، وللحضارات فيه مذاهب شتى . . ومذهب الإسلام فى التقدم ، متميز عن «المذهب الباطنى» - الذى يسعى إلى «فناء الخلق فى الحق» - وعن «المذهب المادى والوضعى» - الذى «يضع الخلق على عرش الحق»- . . ومن ثم فإن مهمة المشروع الإسلامى ليست «اللحاق بالركب» ، وإنما النهوض لقيادة ركب حضارى متميز ، يجسد نموذجا حضاريا متميزا يكون فيه الخلق خلفاء للحق . .

وإذا كانت مأساتنا هى الفقر فى «الإبداع» ، والإفراط فى «التقليد» ، فإن «الإبداع» سيظل غائبا من حياتنا ما لم نتفق على أننا أصحاب نموذج حضارى متميز . . وإلا فما الحاجة للاختراع والإبداع إذا كانت «البضاعة - النموذج» جاهزة ، ومعلبة ، ومعروضة من قبل الآخرين ؟! . .

والملاحظة الخامسة : والأخيرة - هى حول دعوى الدكتور نصر حامد أبو زيد أن المبادئ الثلاثة - التى يقترحها لتكون مقاصد للشريعة - وهى العقلانية . . والحرية . . والعدالة - هى - برأية «المبادئ الكلية» . . بينما المبادئ الخمسة- التى حددها القدماء مقاصد للشريعة - والتى بلغت ستة عند الطاهر بن عاشور . وهى : الدين ، والعقل ، والنفس ، والعرض ، والمال ، والحرية - هى برأى الدكتور نصر - «مبادئ جزئية» وليست «كلية» وأنها يمكن أن تندرج تحت مبادئ الدكتور نصر . .

والسؤال هو : هل هذا صحيح ؟ . . أم أن العكس هو الصحيح ؟! . .

إننا إذا تأملنا المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية ، كما استنبطها وحددها الأصوليون - وإذا أعطاها عقلنا المعاصر أبعادها الحقيقية - وهى أبعاد مفتوحة

الأبواب والميادين أمام الاجتهاد الإسلامى - . . فسنجد أنفسنا أمام منظومة جامعة لأركان ومقومات وضرورات «الاجتماع الإنسانى» ، تلك التى بدونها لا يستقيم «العمران البشرى» على صراط الفطرة الإنسانية السوية .

● فالحفاظ على «النفس» هو التعبير عن «الإنسان» : حامل أمانة إقامة العمران . . ومكانته السامية فى العمران الإنسانى . .

● والحفاظ على «العقل» هو التعبير عن جوهر إنسانية الإنسان ، الذى تميز به عن سواه من المخلوقات ، عندما انفرد «بالتكليف الاختيارى» ، الذى تأسست عليه «المسئولية . . والحساب . . والجزاء» . .

● والحفاظ على «الحرية» - وهو المقصد الذى أضافه الشيخ الطاهر بن عاشور - هو المعبر عن الأمانة التى حملها الإنسان فى الاستخلاف ، بعدما أبت المخلوقات الأخرى حملها . . وفى نطاقها وحدودها تتمثل المذهبية الإسلامية التى حددتها نظرية الخلافة والاستخلاف . .

● والحفاظ على «العرض والنسب» هو التعبير عن قوام وأساس بناء «الأسرة» ، أولى لبنات الاجتماع فى كيان الشعب والأمة . .

● والحفاظ على «المال» هو التعبير عن قوام الرخاء الإنسانى . . والعدالة الاجتماعية . . وزينة الحياة الدنيا بعمران الواقع المادى لهذه الحياة . .

● والحفاظ على «الدين» هو التعبير عن ضبط كل مقومات العمران الإنسانى بالضوابط الإلهية ، التى تحفظ لهذا العمران - مع التطور والارتقاء - الروح الإلهية والصبغة الدينية التى تضمن «التواصل . . والوحدة» فى «الهوية» ، رغم «متغيرات الزمان والمكان» . . وذلك على النحو الذى يجعل هذا العمران الإنسانى : عمران الإنسان : الخليفة لله» ، وليس عمران «الإنسان : المتمرد على مولاه » ! . .

تلك هى مكانة مقاصد الشريعة من قضية «العمران البشرى» . . وهى مكانة : المبادئ الكلية الحاكمة . . والمقومات . . والضرورات . .

وإذا كان التأمل - بادى الرأى - ومن الكافة ، فضلا عن أهل الاختصاص - يقول إن المبادئ الثلاثة ، التى يقترحها الدكتور نصر ، هى موجودة بالفعل فى

الكليات الست التى حددها الأصوليون .. فمن الذى يستوعب من ؟! .. وأين الجديد الذى أثمرته القراءة الجديدة للنصوص الدينية ، بالمناهج الجديدة التى غفل عنها الأصوليون ، - عندما وقفوا فقط عند «الدلالات اللغوية» - كما ادعى عليهم الدكتور أبو زيد ؟! ..

إن «العقلانية» - التى يقترحها الدكتور نصر - هى منهاج فى النظر ، مكانها الطبيعى فى المبدأ الكلى - مقصد : «الحفاظ على العقل» - وكذلك «العدالة» - كمنهاج فى حل المشكلة الاجتماعية - مندرجة فى المبدأ الكلى - مقصد : «الحفاظ على المال» - و«الحرية» : مقصد قائم بذاته - أضافه الشيخ الطاهر بن عاشور - .. فليس هناك - كما رأينا «جديد» تضيفه القراءة «الجديدة» للدكتور نصر فى هذا المجال .. اللهم إلا إذا كان الجديد هو الخوف والاستبعاد ، وليس الإضافة والاستيعاب ! ..

وإذا كان من غير المتصور أن يدعو الدكتور نصر إلى الحذف والاستبعاد لمبدأ «الحفاظ على النفس» - أى الإنسان والحياة - فإن النتيجة الوحيدة لهذه القراءة «الجديدة» ، والمقترحات «الجديدة» ستكون استبعاد مبدأى «الحفاظ على العرض» و «الحفاظ على الدين» من مقاصد الشريعة الإسلامية ؟! .. وهى نتيجة أستبعد أن يسعى إلى تقريرها وتحقيقها الدكتور نصر حامد أبو زيد : بل وأعيذه من أن تكون هذه هى المقاصد الكلية لقراءته الجديدة للنصوص الدينية ؟! ..

ثم .. من الذى يقول إن مبدأ «الحفاظ على الدين» هو «مبدأ جزئى» ، وليس من «المبادئ الكلية» ؟! .. فأين تكون «الكلية» إذا لم تكن فى «الإطلاق .. والخلود .. والشمول » الذى يختص به الدين .. والدين الإسلامى على وجه الخصوص ؟! ..

إن أغلب حواراتنا هى «ضحايا» بائسة للفوضى الشائعة فى مضامين المصطلحات» .. وعلينا - كى يفهم كل منا الآخر .. ولتحديد مناطق الاتفاق ، ومناطق الاختلاف .. ولتنظيم حوار موضوعى وجاد وبناء أن نبدأ بتحرير وتحديد مضامين ومفاهيم المصطلحات . والله أعلم .

١

العَلمَانِيّة

المصطلح.. ومُلابسات النّشْأة:

مصطلح «العَلْمَانيَّة» ، هو الترجمة التى شاعت - بمصر والمشرق العربى - للكلمة الإنجليزية SECU LARISM .. بمعنى الدنيوى .. والعالمى .. والواقعى - من الدنيا والعالم والواقع - المقابل «للمقدس» أى الدينى الكهنوتى ، النائب عن السماء ، والمحتكر لسلطتها ، والمالك لمفاتيحها ، والخارق للطبيعة وسننها ، والذى قدَّس الدنيا قداسة الدين ، وثبَّت متغيراتها - العلمية والقانونية والاجتماعية - ثبات الدين ..[1] .

ولأن هذا هو معنى المصطلح ، فى نشأته وملابساته الأوربية - النزعة الدنيوية ، والمذهب الواقعى فى تدبير العالم من داخله ، وليس بشريعة من ورائه - فلقد كان قياس المصدر هو «العالمية» أو «العالمانية» .. لكن صورته غير القياسية - «العلمانية» - هى التى قُدر لها الشيوع والانتشار ..

والعلمانية ، كنزعة فى تدبير العالم ، وكمذهب فى المرجعية الدنيوية لشئون الإنسان ، لا يمكن فهمها - ومن ثم فهم الموقف الإسلامى منها - بمعزل عن الملابسات الأوربية ، لنشأتها فى إطار الحضارة الغربية المسيحية ، بجذورها الإغريقية الفلسفية ، وتراثها الرومانى القانونى ، والإضافة المسيحية لهذه الجذور وذلك التراث ..

وإذا كان التفصيل فى هذه القضايا هو مما يخرج هذه الدراسة عن آفاقها ومقاصدها .. فإننا نكتفى بالإشارة إلى بعض القضايا فى شىء من الإيجاز :

● لقد ظلت المسيحية ، منذ نشأتها وعبر قرون طويلة من حياتها فى المجتمعات الأوربية : دينا لا دولة ، وشريعة محبة لا تقدم للمجتمع مرجعية قانونية ولا نظاما

---

(١) انظر (معجم العلوم الاجتماعية) -وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة سنة ١٩٧٥م و (قاموس علم الاجتماع) - إشراف د. عاطف غيث - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ . و د. محمد البهى (العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق) ص ٧ ، ٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٦ م .

للحكم ، ورسالة كنيستها خاصة بمملكة السماء لا شأن لها بسلطان الأرض وقوانين تنظيم الاجتماع البشرى ، فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ، وعلومها ومعارفها .

وعبر هذه القرون ، حكمت العلاقة بين الكنيسة والدولة - أى الدين - نظرية «السيفين» Theory Of The Two Swords أى السيف الروحى - أو السلطة الدينية للكنيسة - والسيف الزمنى - أو السلطة المدنية للدولة . .

فلما حدث وتجاوزت الكنيسة حدود رسالة الروح ومملكة السماء ، فاغتصبت السلطة الزمنية أيضا ، أضفت على الدنيا قداسة الدين ، وثبتت متغيرات الاجتماع الإنسانى ثبات الدين ، فدخلت بالمجتمعات الأوربية مرحلة الجمود والانحطاط وعصورها المظلمة . . وسادت فى تلك الحقبة نظرية «السيف الواحد Theory Of One Sword. - أى السلطة الجامعة بين الدينى والمدنى - سواء تولاها «البابوات - الأباطرة» أو الملوك ، الذين يوليهم ، ويباركهم البابوات - وعرف هذا النظام ، فى التاريخ الأوربى ، بنظرية الحق الإلهى للملوك Divine Right Of the Kings[١] .

● وفى مواجهة هذا النظام ، وواقع الانحطاط الحضارى الذى أثمرته تطبيقاته - التى قدست الدولة وحكامها . . وجمدت الدنيا ومجتمعاتها وعلومها - كانت «الثورة العلمانية» التى فجرتها فلسفة التنوير الأوربى ، والتى أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتى ، وأسست النزعة العلمانية الحديثة على التراث الأوربى القديم وعلى عقلانية التنوير الأوربى الحديث ، التى أحَلَّت «العقل» و«التجربة» محل «الدين» و «اللاهوت» .

لقد أعادت «الثورة العلمانية» الكنيسة إلى حدودها الأولى : خلاص الروح ، ومملكة السماء ، وجعل ما لقيصر لقيصر من دون الله ! . . وجعل «العقل» و«التجربة» ، دون «الدين . . واللاهوت» ، المرجع فى تدبير شئون العمران الإنسانى» أى عزل «السماء» عن «الأرض» انطلاقا من فلسفة أن العالم مكتف بذاته ، تدبره الأسباب المخلوقة فى ظواهره وقواه وطبيعته ، دونما حاجة إلى رعاية إلهية أو تدبير شرعى نازل مما وراء الطبيعة والعالم . . فالعلمانية ، هى : جعل المرجعية فى تدبير العالم إنسانية خالصة ، ومن داخل العالم ، دونما تدخل من شريعة سماوية هى وحى من الله المفارق لهذا العالم .

---

(١) انظر (موسوعة العلوم السياسية) المجلد الأول - مادة «حق الحكم الإلهى» . طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٩٤ م .

ولقد عرفت العلمانية الأوربية - غير التيار المادى الملحد - تيارا مؤمنا بالله ، استطاع فلاسفته - من أمثال هوبز Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) ولوك Loke (١٦٣٢ - ١٧١٦) وليبنز Leigbniz (١٦٤٦ - ١٧١٦م) وروسو Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨م) وليسنج Lessinc (١٧٢٩ - ١٨٧١م) - التوفيق بين الإيمان بوجود إله خالق للعالم وبين العلمانية التى ترى العالم مكتفيا بذاته ، فتحصر تدبير الاجتماع البشرى فى سلطة البشر المتحررة من شريعة الله . . وكان هذا التوفيق مؤسسا على التصور الأرسطى لنطاق عمل الذات الإلهية . . فالله ، فى التصور الأرسطى ، واحد ، مفارق للعالم ، وخالق له . . لكنه قد أودع فى العالم والطبيعة الأسباب التى تدبرهما تدبيرا ذاتيا ، دونما حاجة إلى تدخل إلهى ، أو رعاية إلهية فيما بعد مرحلة الخلق «فالحركة توجد فى الشىء بذاته ولذاته لا من حيث أن شيئا خارجيا هو الذى يحدث فيه هذه الحركة» و«عناية الله موقوفة على ذاته ، ولا تدخُّل له فى الأحداث الجزئية فى العالم والطبيعة»[1] . . فالعالم مكتف بذاته ، تدبره الأسباب المودعة فيه ، وهو وحده مصدر المعرفة الحقة ، القابلة للبرهنة والتعليل ، وتدبير الدنيا مرجعيته الإنسان - بالعقل والتجربة - دون رعاية أو تدبير أو تدخل من السماء - **هكذا استندت العلمانية فى تأسيس «دنيويتها» على التصور الأرسطى لنطاق عمل الذات الإلهية - فهو مجرد خالق . . فرغ من الخلق . . وانحصرت عنايته بذاته ، دونما رعاية أو تدبير للمخلوقات** - كصانع الساعة ، الذى أودع فيها أسباب عملها ، دون حاجة لوجوده معها وهى تدور ! . .

وساعد العلمانية على الانتصار لهذه النزعة ، التصور المسيحى لعلاقة الدين بالدولة ، فهو تصور يدع ما لقيصر لقيصر ، ويقف بالدين عند خلاص الروح ومملكة السماء ، دون أن يقدم شريعة للمجتمع والدولة ، الأمر الذى جعل **«سجن»** **الدين فى الكنيسة** وفى الضمير الفردى «ثورة تصحيح دينى» وليس عدوانا على الدين ! . .

وساعدها على ذلك أيضا ، أن التراث الرومانى فى فلسفة التشريع والتقنين ، قد جعل «المنفعة» ، غير المضبوطة بالدين وأخلاقياته وشريعته السماوية هى المعيار . . فكان الطريق إلى القانون الوضعى مفتوحا أمام العلمانية ، يزكيه هذا التراث ! . .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى (موسوعة الفلسفة) - مادة أرسطو طاليس - ص ١٠٤ - ١٠٦ . طبعة بيروت سنة ١٩٨٤ م .

هكذا نشأت العلمانية ، فى سياق التنوير الوضعى الغربى ، لتمثل عزلا للسماء عن الأرض ، وتحريرا للاجتماع البشرى من ضوابط وحدود الشريعة الإلهية ، وحصرا لمرجعية تدبير العالم فى الإنسان ، باعتباره «السيد» فى تدبير عالمه ودنياه . . فهى ثمرة عقلانية التنوير الوضعى ، الذى أحل العقل والتجربة محل الله والدين ، وهى قد أقامت مع الدين - فى تدبير العالم - قطيعة معرفية - وبعبارة واحد من دعاة التنوير الغربى - «**فلم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله . . فى أيديولوجيا التنوير . . التى أقامت القطيعة الأبستمولوجية - (المعرفية) - الكبرى التى تفصل بين عصرين من الروح البشرية : عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى ، وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير . . فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكى يخلى المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته . . وراح نظام النعمة الإلهية ينمحى ويتلاشى أمام نظام الطبيعة . . وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعى البشرى ، الذى يطلق الحكم الأخير باسم الحرية**»[1]! .

إنها عزل السماء عن الأرض ، والدين عن الدنيا ، وإحلال الإنسان - فى تدبير العمران البشرى - محل الله ! . .

وفود العَلْمانية إلينا فى ركاب الغزوة الاستعمارية:

وإذا كانت غزوة بونابرت (١٧٦٩ - ١٨٢١م) لمصر (١٢١٣هـ ١٧٩٨م) قد مثلت بداية الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لوطن العروبة - قلب العالم الإسلامى - بعد أن التف هذا الاستعمار حول هذا العالم - عبر أربعة قرون؟! - فإن هذه الغزوة قد تميزت عن سابقتها الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠ هـ ١٠٩٦ - ١٢٩١م) باستهدافها احتلال العقل ، واستبدال الفكر ، وتغيير الهوية - مع احتلال الأرض ، ونهب الثروة ، واستعباد الإنسان ! . . فكانت العلمانية واحدة من الوافد الغربى فى ركاب الغزاة . . وللمرة الأولى تترجم الكلمة الفرنسية Lailque بكلمة «علمانى» فى المعجم الفرنسى العربى الذى صدر سنة ١٨٢٨م ، الذى وضعه «لويس بقطر المصرى» الذى خدم جيش الاحتلال الفرنسى بمصر ، ثم رحل معه ، ليدرس العامية المصرية فى مدارس باريس ؟! - . . ترجمت «اللائكية» بالعلمانية ، من «العَلْم» نسبة إلى «العَالَم» باعتباره «الدنيا» المقابلة «للدين»[2] . .

(١) أميل بولا (الحرية ، العلمنة : حرب شطرى فرنسا ومبدأ الحداثة) منشورات سيرف . باريس سنة ١٩٨٧م . والنقل عن هاشم صالح - مجلة «الوحدة» - المغرب - عدد فبراير مارس سنة ١٩٩٣ ص ٢٠ ، ٢١ .

(٢) د . السيد أحمد فرج (علمانى وعلمانية ، تأصيل معجمى) مجلة (الحوار) عدد ٢ ص ١٠١ - ١١٠ سنة١٩٨٦ م .

وفى كل موقع من بلاد الإسلام قامت فيه للاستعمار الغربى سلطة ودولة ، أخذ هذا الاستعمار - شيئا فشيئا - يُحل النزعة العلمانية فى تدبير الدولة وحكم المجتمع وتنظيم العمران محل «الإسلامية» ، ويزرع القانون الوضعى العلمانى حيثما يقتلع شريعة الإسلام وفقه معاملاتها . .

● ففى الجزائر وتونس ، أخذ الاستعمار الفرنسى فى إحلال القانون الوضعى العلمانى محل الشريعة الإسلامية وقانونها - وكذلك صنعت انجلترا بمصر بعد أن احتلتها . . وعن هذا الغزو القانونى بالوافد العلمانى يحدثنا عبد الله النديم (١٢٦١ - ١٣١٣ هـ ١٨٤٥ - ١٨٩٦م) فيقول : «إن دولة من دول أوربا لم تدخل بلدا شرقيا باسم الاستيلاء ، وإنما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية ، وتنادى أول **دخولها بأنها لا تتعرض للدين ولا للعوائد ثم تأخذ فى تغيير الاثنين شيئا فشيئا . . كما تفعل فرنسا فى الجزائر وتونس ، حيث سنّت لهم قانونا فيه بعض مواد تخالف الشرع الإسلامى ، بل تنسخ مقابلها من أحكامه ، ونشرته فى البلاد ، واتخذت لتنفيذه قضاة ترضاهم ، ولما لم تجد معارضا أخذت تحوّل كثيرا من مواده إلى مواد ينكرها الإسلام ، توسيعا لنطاق النسخ الدينى ، ولم نلبث أن جاريناها- (فى مصر) - وأخذنا بقانون يشبهه . .**[1]» !

فبالقانون العلمانى يتم النسخ الدينى ، والمسخ لشريعة الإسلام !

● ومع القانون العلمانى - الوضعى . . الذى لا يضبط «المنفعة» بالشرع . . ولا يحكم حقوق الإنسان بحقوق الله وحدوده - جاءت الغزوة الاستعمارية الغربية إلى بلاد الإسلام بمفهوم الحرية الإنسانية المتحرر من الضوابط الشرعية ، والمؤسس على أن الإنسان هو سيد العالم ومرجع التدبير للعمران - وليس على المفهوم الإسلامى للاستخلاف الذى يضبط حرية الخليفة بالشريعة الإلهية ، التى هى معالم التدبير الإلهى للاجتماع الإنسانى ، وفيها بنود عقد وعهد الاستخلاف الإلهى للإنسان . .

وعن هذا المفهوم العلمانى للحرية - الذى يقضى - بعبارة عبد الله النديم - «**بعدم تعرض أحد لأحد فى أموره الخاصة**» - يقول النديم - فى نقده . . وفى بيان بديله الإسلامى : «**إن الحرية عبارة عن المطالبة بالحقوق ، والوقوف عند الحدود . وهذا الذى نسمع به ونراه رجوع إلى البهيمية وخروج عن حد**

---

(١) مجلة (الأستاذ) العدد الثانى والعشرون . ص ٥١٤ ، ٥١٥ - بتاريخ ٢٩ جمادى الثانية سنة ١٣١٠ هـ ١٧ يناير سنة ١٨٩٣م .

الإنسانية . . إنها حرية مدنية ينفر منها البهيم . . ولئن كان ذلك سائغا فى أوربا ، فإن لكل أمة عادات وروابط دينية أو بيتيّة ، وهذه الإباحة لا تناسب أخلاق المسلمين ولا قواعدهم الدينية ولا عاداتهم ، وهى لا توافق عوائد أهل الشرق ولا أديانهم والقانون الحق هو الحافظ لحقوق الأمة من غير أن يجنى أو يغرى بالجناية عليها بما يبيحه من الأحوال المحظورة عندها . .[1]» .

● بل إن تسلل القانون العلمانى الغربى ، واختراقه لمؤسساتنا القضائية والتشريعية ، قد سبق أحيانا الاحتلال العسكرى المباشر والسلطة الاستعمارية السافرة ، وذلك عندما رافق تزايد «النفوذ» الاستعمارى فى بلادنا ، وتضخم الجاليات الأجنبية فيها . . فكان تسلله هذا تمهيدا للاحتلال والاستعمار ؟! .

ففى مصر ، على عهد الخديوى سعيد (١٢٣٧ - ١٢٧٩هـ - ١٨٢٢ - ١٨٦٣م) صدرت «إرادة» ؟! - فى ١٢ شعبان سنه ١٢٧٢ هـ ٨ إبريل سنة١٨٥٥م - بإنشاء محكمة تجارية (مجلس تجار) مختلط من المصريين والأجانب ، ليقضى فى المنازعات التجارية التى يكون الأجانب طرفا فيها»[2] . . فبدأ الاختراق العلمانى لمؤسسة القضاء . .

ومع تزايد النفوذ الأجنبى ، أصبحت للأجانب الأغلبية فى عضوية محكمة (قومسيون مصر) - ثلاثة مصريون ، وأربعة أجانب[3]؟! . .

وبعد أن تعددت «المحاكم القنصلية» - التى يقضى فيها قضاة أجانب بالقانون الأجنبى ، فى المنازعات التى يكون أحد طرفيها أجنبيا حتى بلغت - فى ظل الامتيازات الأجنبية - سبع عشرة محكمة «نظمت هذه الفوضى» القانونية والقضائية سنة١٨٧٥م بإنشاء «المحاكم المختلطة» - وهى التى تقضى فى المنازعات بين المصريين والأجانب «بقانون نابليون» العلمانى . . وباللغة الفرنسية ، وأغلبية قضاتها أجانب ، والرئاسة فيها للأجانب . . وفى دائرتها الجزئية ذات القاضى الواحد ، ينفرد القاضى الأجنبى بالحكم ، وكذلك فى دوائر : الأمور المستعجلة ، والوقتية ، والبيوع ، ونزع الملكية العقارية ؟![4] . . فتم الاختراق العلمانى لمؤسستى

---

(١) المصدر السابق . العدد التاسع عشر ص ٤٣٩ . والعدد الثامن والعشرون ص ٩١٢ .
(٢) أمين سامى باشا (تقويم النيل) المجلد الأول من الجزء الثالث ص ١٦٠ طبعة القاهرةسنة١٩٣٦م .
(٣) عبد الرحمن الرافعى (عصر إسماعيل) جـ١ ص ٤٧ ،٤٨ طبعة القاهرة سنة١٩٤٨م
(٤) المرجع السابق . جـ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٦ .

«القضاء» و «التشريع» معا . . ، إذ «لم يقتصر النظام المختلط على إنشاء قضاء أجنبى نافذ الأحكام على الرعايا الوطنيين وعلى حكومة البلاد ، بل خوّل للدول الأجنبية حق التدخل فى التشريع الذى يسرى على رعاياها . .[1]» . .

بل إن قاضيا هولنديا بهذه «المحاكم المختلطة» - «فان بملين» Von Bemmelen - قد وصف القضاء القنصلى بأنه «وليد الاغتصاب الواقع من الأقوياء على حقوق الضعفاء» ووصف المحاكم المختلطة - وكان قاضيا بها - «بأنها ركن قوى من أركان السيطرة الأوربية على مصر»[2] :

ولم تُجْد فى مقاومة هذا التسلل العلمانى إلى القضاء والتشريع المصريين «صيحة التحذير» التى أطلقها رفاعة الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ ١٨٠١ - ١٨٧٣م) عندما كتب (١٢٨٦ هـ ١٨٦٩م) عن هذه المجالس التجارية التى رُتِّبت فى المدن الإسلامية «لفصل الدعاوى والمرافعات بين الأهالى والأجانب ، بقوانين فى الغالب أوربية» وعقَّب على هذا الاختراق القانونى العلمانى ، قائلا : « . . **مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أَخَلَّت بالحقوق ، بتوفيقها على الوقت والحالة . . ومن أمعن النظر فى كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية ، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة ، والمضاربة ، والقرض ، والمخابرة ، والعارية ، والصلح وغير ذلك . . إن بحر الشريعة الغراء ، على تفرع مشارعه ، لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقى والرى ، ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية ، لأنها أصل وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع . .**[3] .

لم تجد «صيحة التحذير» التى أطلقها الطهطاوى ، فى مواجهة الاختراق العلمانى لمؤسساتنا القضائية والتشريعية بل جاء «عموم بلوى الاختراق» عندما احتل الإنجليز مصر (١٢٩٩هـ ١٨٨٢م) . . ففى العام التالى ، عمم الاحتلال القانون الأجنبى فى عموم القضاء الأهلى المصرى . .

(١) المرجع السابق .جـ٢ ص ٢٤٩ .

(٢) المرجع السابق . جـ٢ ٢٤٣ ، ٢٤٧ (والمرجع ينقل عن كتاب (مصر وأوربا) جـ١ ص ١١٨ ، ٢٠٥ . طبعة ١٨٨٢م) .

(٣) (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) جـ١ ص ٥٤٤ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م .

ففى ٢٤ جمادى الثانى سنة ١٣٠٠هـ ٢ مايو سنه١٨٨٣م صدر القانون المدنى ، والقانون التجارى ، وقانون التجارة البحرى ، وقانون المرافعات - على حالها الذى كانت عليه فى المحاكم المختلطة - وصدرت قوانين العقوبات ، وتحقيق الجنايات - مع بعض التعديلات . . ولم يأت ١٣ نوفمبر سنة ١٨٨٣م حتى كانت القوانين قد «تَعَلْمنَتْ» فى القضاء الأهلى المصرى![1] .

وإذا كان الطهطاوى قد أشار إلى أن تقنين مبادئ الشريعة الإسلامية وفقه معاملاتها «بتوفيقها على الوقت والحالة» هو تقديم للبديل الإسلامى ، فى مواجهة الاختراق التشريعى العلمانى ، فإن تلميذه محمد قدرى باشا (١٢٣٧ - ١٣٠٦هـ ١٨٢١ - ١٨٨٨م) قد اجتهد فى تقنين هذا البديل الإسلامى ، فقدم لمكتبة القانون الإسلامى :

١ - كتاب (مرشد الحيران فى معرفة أحوال الإنسان) فى المعاملات الشرعية .

٢ - وكتاب (قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف)

٣ - وكتاب (تطبيق ما وجد فى القانون المدنى موافقا لمذهب أبى حنيفة)

٤ - وكتاب (الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية)[2] . . مبرهنا بذلك على استمرار المقاومة الإسلامية لاختراق العلمانية الغربية عقلنا القانوى ومؤسسات القضاء والتشريع فى بلادنا .

وعلى هذا الدرب ، الذى اختطه الطهطاوى «للإصلاح بالإسلام» ولتجديد دنيانا بتجديد ديننا ، سار الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) ، الذى انتقد النزعة المادية للمدنية الأوروبية - «**مدنية الذهب والفضة**»[3] . . ولفت النظر إلى تميز الإسلام ، الذى «**ظهر ، لا روحيا مجردا ، ولا جسدانيا جامدا ، بل إنسانيا وسطابين ذلك ، آخذاً من كلا القبيلين بنصيب ، فتوفر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره ، وصار المدرسة**

---

(١) الرافعى (عصر إسماعيل) جـ٢ ص ٢٤٠ . و (مصر والسودان فى أوائل عهد الاحتلال) ص ٦٥ - ٦٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

(٢) الزركلى (الأعلام) طبعة بيروت ، وسركيس (معجم المطبوعات العربية والمصرية) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م .

(٣) (الأعمال الكاملة) جـ ٣ ٢٠٥ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م .

الأولى التى يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية . . والذى جمع بين الدين والشرع ، فلم يعرف ما يسميه الإفرنج «ثيوكرتيك» أى سلطان إلهى . . وفى ذات الوقت لم يدع ما لقيصر لقيصر ، بل كان من شأنه أن يكون كمالا للشخص ، وألفة فى البيت ، ونظاما للملك ، امتازت به الأمم التى دخلت فيه عن سواها ممن لم يدخل فيه»[1] .

ثم حكم بأن «سبيل الدين لمريد الإصلاح فى المسلمين سبيل لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين - (أى العلمانية) هو بذر غير صالح للتربة ، لا ينبت ، ويضيع تعبه ، ويخفق سعيه . . فما لم تكن المعارف والآداب مبنية على أصول الدين فلا أثر لها فى النفوس . . وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق ، وإصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها . ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم فى غيره ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟! . .[2]» .

فواصلت مدرسة الإحياء والتجديد الدينى - التى قادها جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) وأغنى إبداعها محمد عبده - وحملت رسالتها (المنار) - للشيخ رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥م) على امتداد أربعين عاما - واصلت رسالة المقاومة للاختراق العلمانى ، إلى أن حملت الرايات جماعات اليقظة الإسلامية وحركاتها ، تلك التى انتقلت بهذه المقاومة بعد سقوط الخلافة (١٣٤٢ هـ ١٩٢٤م) من إطار «الصفوة» إلى إطار «الجماهير» .

* * *

الأصول الإسلامية لرفض العلمانية:

وإذا كان التصور الأرسطى لنطاق عمل الذات الإلهية - وهو «الخلق» دون «الرعاية والتدبير» للعالم والطبيعة والعمران الإنسانى - . . وهو التصور الذى لم يناقضه التصور النصرانى - الذى ترك ما لقيصر لقيصر ، دون تدخل من الله فى ما

(١) المصدر السابق . جـ٣ ص ٢٨٧ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٥ .
(٢) المصدر السابق . جـ٣ ص ١٠٩ ، ٢٣١ .

لقيصر - . . والذى دعمته فلسفة التشريع الرومانية - التى جعلت مقاصد التشريع تحقيق «المنافع والمصالح» الدنيوية ، دونما ربط لها بالأخلاقيات الدينية أو القيم الإيمانية أو السعادة الأخروية . .

إذا كانت هذه التصورات والمنطلقات فى الموروث الحضارى الغربى ، قد فتحت الطريق أمام رد الفعل العلمانى على استبداد الكنيسة واحتكار اللاهوت للدنيا والدولة والاجتماع والمعارف والعلوم ، بحسبان العلمانية ، التى تعزل السماء عن الأرض ، وتحرر العمران الإنسانى من الضوابط الدينية ، وتطلق الحرية للإنسان فى سياسة المجتمع كسيد للكون . . بحسبان هذه العلمانية هى الأقرب للتصور الأرسطى لنطاق عمل الذات الإلهية ، ولدعوة النصرانية أن نترك ما لقيصر لقيصر ، ولفلسفة التشريع الرومانى فى تحرير القانون من القيم الإيمانية والمقاصد الشرعية . .

- **فالتصور الإسلامى لنطاق عمل الذات الإلهية يتعدى حدود الخلق للمخلوقات إلى حيث يكون الله ، سبحانه وتعالى ، أيضا الراعى والمدبر لكل عوالم وأمم وعمران المخلوقات . .**

لقد سفَّه القرآن الكريم تصور الوثنية الجاهلية - وهو ذاته التصور الأرسطى- لنطاق عمل الذات الإلهية فهو فى التصورين مجرد خالق ، بينما التدبير للدنيا والعمران موكول - فى الأرسطية - إلى الإنسان والأسباب المودعة فى الطبيعة وظواهرها - وهو - فى الوثنية الجاهلية موكول إلى الشركاء والأصنام والطواغيت . .

سفَّه القرآن الكريم هذا التصور عندما قال : ﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ** ﴾[1] . . فَجَعْلُ الخلق لله ، والتدبير لغير الله تصور جاهلى مرفوض ﴿ **وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا**

---

(١) الزمر : ٣٨ .

لشُرَكَائنا فَمَا كَانَ لشُرَكَائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾[1] . . فهذه القسمة - الشبيهة بالمفهوم العلمانى لشعار : «الدين لله والوطن للجميع » ! - هى سوء حكم للجاهليين يسفهها القرآن ويرفضها التصور الإسلامى لنطاق عمل الذات الإلهية . .

وفى مقابل ذلك يقدم الإسلام تصوره لنطاق عمل الذات الإلهية : **خالق كل شىء . . ومدبر كل أمر . . حتى ما هو مقدور للإنسان ، وداخل فى نطاق قدرته وإرادته وفعله ، هو فيه خليفة لله ، سبحانه وتعالى ، يدبره الإنسان ، بإرادة إلهية ، وتكليف شرعى ، كخليفة لله ، ملتزم بشريعته ، التى تمثل عقد وعهد الاستخلاف ، وكعبد لسيد الوجود ، وليس كسيد لهذا الوجود ! . . فلله - فى التصور الإسلامى - «الخلق» و «التدبير» جميعا! . .** ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴾[2] . . ﴿ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[3] . . ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[4] . . فليس التصور الإسلامى لنطاق عمل الذات الإلهية بالذى يحدد نطاق عمل الله فى الخلق وحده ، محررا الطبيعة والعالم والاجتماع والإنسان من معالم وضوابط التدبير الإلهى والرعاية الإلهية لعوالم المخلوقات . . فكل شىء فى هذا التصور الإسلامى ، هو لله ، حتى ما هو للإنسان فهو له بحكم الاستخلاف والوكالة والنيابة لله ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾[5] - وكفى بهذه الآية وحدها معبرة عن إيمان المسلم بالحضور والتدبير الإلهى فى كل شىء . . حتى لتبلغ الحرية الإنسانية ذروتها إذا بلغ المؤمن ذروة العبودية لله ؟! . .

لقد استأثر ، سبحانه ، بالخلق والأمر - أى بالإيجاد والتدبير جميعا - واستخلفنا فى استعمار الأرض ، فجعل لنا الشورى فى الأمر والتدبير للعمران ،

---

(١) الأنعام : ١٣٦ . (٢) يونس : ٥٣ . (٣) الأعراف : ٥٤ .
(٤) طه : ٤٩ ، ٥٠ . (٥) الأنعام : ١٦٢ ، ١٦٣ .

والإرادة والقدرة والاستطاعة لإقامة الدين وصناعة العمران وصياغة الحياة وتحديد مسارات التواريخ ، كخلفاء لله ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾(١) .. ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾(٢) .. ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (٣) .. ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ (٤) ..

هكذا يقطع التصور الإسلامى لنطاق عمل الذات الإلهية الطريق على العلمانية ، فمحال أن يجتمع ويتوافق فى قلب المسلم تصور الله مدبرا لكل شىء وراعيا لكل أمر ، مع تصور عزل السماء عن الأرض ، وتحرير العمران الإنسانى من ضوابط وحدود تدبير الله ..

● وكما تميز ميراثنا الحضارى عن الميراث الحضارى الغربى ، فى تصور نطاق عمل الذات الإلهية ، ومن ثم فى مكانة الإنسان فى هذا الوجود .. كذلك تميزت فلسفة التشريع فى النسق القانونى الإسلامى - سواء فى مبادئ الشريعة الإسلامية وقواعدها ومقاصدها - والتى هى «وضع إلهى» - أم فى فقه معاملاتها - الذى هو إبداع الفقهاء المسلمين المحكوم بمبادئ الشريعة وقواعدها وحدودها ومقاصدها - .. **تميزت فلسفة الإسلام فى التشريع عندما ربطت «المنفعة» بـ«الأخلاق» و «المصلحة» بـ «المقاصد الشرعية» و «سعادة الدنيا» بـ «النجاة يوم الدين» .. فأغلقت هذه الفلسفة التشريعية الإسلامية الطريق أمام القانون الوضعى - العلمانى - مانعة إمكان تعايشه مع النسق التشريعى الذى يحكم سلطات الأمة فى التقنين بسيادة حاكمية الوضع الإلهى لحدود الشريعة ومبادئها وقواعدها ومقاصدها** .. «فالمصلحة» التى يتغياها القانون الإسلامى هى «المصلحة الشرعية المعتبرة» وليست مطلق «المصلحة» .. و «المنفعة» التى يريد الفقه الإسلامى جلبها ليست اللذة أو الشهوة أو مطلق المنفعة بالمعايير الدنيوية الخالصة للدنيا ، ذلك لأن المسلم لا يمحض ربه «صلاته» و «نُسكه» فقط ، وإنما يمحضه ، مع الصلاة والنسك ، جماع المحيا والممات ﴿ قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ .

(١) آل عمران : ١٥٩ .
(٢) الشورى : ٣٨ .
(٣) النساء : ٥٩ .
(٤) النساء : ٨٣ .

وهذه الحقيقة من حقائق تميز فلسفة التشريع والتقنين الإسلامية عن نظيرتها الرومانية والغربية ، هى مما أجمع عليه أهل العلم ، مسلمين وغير مسلمين . . ويكفى أن نشير إلى شهادة مستشرق حجة فى القانون الغربى العلمانى وفى الفقه الإسلامى ، هو «دافيددى سانتيلانا» David de Sautillana (١٨٤٥ - ١٩٣١م) .

فهو يقول عن فلسفة التشريع فى القانون الوضعى الغربى : «**إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التى أقرها الشعب ، إما رأسا أو عن طريق ممثليه . وسلطانه مستمد من الإرادة والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم**» .

فهو قانون «دنيوى» - أى «علمانى» - خالص للدنيوية . .

ويستطرد «سانتيلانا» مقارنا هذه الفلسفة العلمانية بالفلسفة الإسلامية فى التشريع ، فيقول : «**إلا أن التفسير الإسلامى للقانون هو خلاف ذلك . . فالخضوع للقانون الإسلامى هو واجب اجتماعى وفرض دينى فى الوقت نفسه ، ومن ينتهك حرمته لا يأثم تجاه النظام الاجتماعى فقط ، بل يقترف خطيئة دينية أيضا . فالنظام القضائى والدين ، والقانون والأخلاق ، هنا شكلان لا ثالث لهما لتلك الإرادة التى يستمد منها المجتمع الإسلامى وجوده وتعاليمه ، فكل مسألة قانونية إنما هى مسألة ضمير . . والصبغة الأخلاقية تسود القانون لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيدا تاما . . والأخلاق والآداب ، فى كل مسألة ترسم حدود القانون . . فالشريعة الإسلامية شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلا**»[١] !

وذات الحقيقة يؤكد عليها المستشرق السويسرى «مارسيل بوازار» الذى ينبه على تميز القانون الإسلامى عن القانون الوضعى العلمانى فى المصدر . . وفى المقاصد . . فيقول : «**ومن المفيد أن نذكر فرقا جوهريا بين الشريعة الإسلامية والتشريع الأوربى الحديث سواء فى مصدريهما المتخالفين أم فى أهدافهما النهائية . . فمصدر القانون فى الديمقراطية الغربية هو : إرادة الشعب ، وهدفه : النظام والعدل داخل المجتمع . أما الإسلام ، فالقانون صادر عن الله ، بناء عليه يصير الهدف الأساسى الذى ينشده المؤمن هو البحث عن التقرب إلى الله ، باحترام الوحى والتقيد به . . فالسلطة فى الإسلام تفرض عددا من المعايير**

(١) سانتيلانا (القانون والمجتمع) - بحث فى كتاب (تراث الإسلام) ص ٤١١ ، ٤٣٨ ، ٤٣١ . ترجمة جرجس فتح الله . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ .

الأخلاقية . . بينما تسمح فى الطابع الغربى أن يختار الناس المعايير حسب الاحتياجات والرغبات السائدة فى عصرهم . .»[1] . .

وهكذا تحول الفلسفة المتميزة للتشريع الإسلامى بين المسلم وبين قبول القانون الوضعى العلمانى - كما يحول التصور الإسلامى لنطاق عمل الذات الإلهية ، ولمكانة الإنسان فى الكون ، بين المسلم وبين قبول العلمانية جملة وتفصيلا . .

* * *

ولأن هذه هى حقيقة تميز النسق الفكرى الإسلامى - المنطلق من البلاغ القرآنى ومن البيان النبوى لهذا البلاغ - كانت جذور المقاومة الإسلامية لانفلات «الدولة» من «الدين» ولتحرر «المجتمع» من «الشريعة» أبعد فى تراثنا الإسلامى من المواجهة مع العلمانية الغربية الوافدة إلينا فى ركاب الغزوة الاستعمارية الحديثة . .

● فالتعاقد الدستورى ، الذى تقوم به «الدولة» ، ليس مجرد تراض بين المحكومين» و «الحاكمين» - كما هو حاله فى الفكر السياسى الوضعى - وإنما لابد فى هذا التعاقد الدستورى ، كى يكون إسلاميا ، من أن تكون المرجعية فيه دينية - لله والرسول - أى للوحى الإلهى والسنة النبوية - . . فإسلامية الدولة وإسلامية التعاقد الدستورى الذى تتأسس عليه ، مبدأ شرعى ، ووضع إلهى ثابت . . تحدث عنه القرآن الكريم فى آيات سورة النساء ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً (٥٩) أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيدًا (٦٠)** ﴾[2] .

١ - فعلى ولاة الأمر أداء الأمانات لأهلها والحكم بالعدل بين الناس . .

٢ - ولقاء ذلك لهم طاعة المؤمنين . .

---

(١) لواء أحمد عبد الوهاب (الإسلام فى الفكر الغربى) - ص ٨١-٨٣ . طبعة القاهرة سنة١٩٩٣م .

(٢) النساء : ٥٨ - ٦٠ .

٣ - وطاعة المحكومين لأولى الأمر تالية لطاعة الجميع لله وللرسول ، أى للكتاب والسنة . .

٤ - وشرط تحقق واكتمال الإيمان الدينى ، بالله واليوم الآخر ، أن تكون مرجعية هذا التعاقد الدستورى هى الكتاب والسنة . . وإلا كان هذا الإيمان زعما وادعاء ، لأنه إن لم تكن المرجعيه فى الدولة لله والرسول فهى للطاغوت! . .

هكذا حسم القرآن المرجعية الإسلامية للدولة الإسلامية .

ولقد صاغ رسول الله ، ﷺ ، هذا المبدأ القرآنى - للمرجعية الدينية فى التعاقد الدستوى على إقامة الدولة - صاغه «مادة» فى أول دستور لأول دولة إسلامية - فى «الصحيفة» التى مثلت دستور دولة المدينة - نصت على : « . . **وما كان بين أهل هذه الصحيفة من اشتجار يُخشى فساده فمرده إلى الله وإلى محمد** . .»[1] .

وأكد ذلك الخليفة الأول أبو بكر الصديق ، رضى الله عنه ، فى أول خطاب له عقب اختياره والبيعة له بالخلافة ، فقال :«**أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم**» . . فبلغ الربط بين إسلامية الدولة - بجعل المرجعية الدينية شرط قيام واستمرار التعاقد الدستورى على إقامتها - فى التجربة التاريخية - التى يقيس عليها المسلمون - بلغ هذا الربط فى الحسم والوضوح هذا الحد الذى ميز دولة الإسلام عن كثير من الدول التى عرفتها كثير من الأنساق الفكرية الأخرى . .

لقد عرف التاريخ الإنسانى :

١ - دول الاستبداد ، التى تحكم بالهوى والشهوة والقوة . .

٢ - ودول الكهانة الدينية ، والعصمة المقدسة ، والحكم بالحق الإلهى . . وفيها زعم الحكام النيابة عن السماء ، مسقطين الأمة من الحسبان . .

٣ - ودول السياسة العقلانية - ومنها الدول العلمانية - التى يدبر حكامها مجتمعاتها بسياسة العقل والمصلحة المتحررة من المرجعية الدينية . . وديمقراطيات هذا النمط من الدولة ، ينوب فيها الحكام عن الأمة ، مسقطين الدين والشريعة الإلهية من مرجعية السياسة والتدبير . .

٤ - أما الدولة الإسلامية ، فإنها نمط متميز وفريد . . فهى إسلامية المرجعية ، ومدنية النظم ، التى تقاس إسلاميتها بمدى تحقيقها للمبادئ والمقاصد الشرعية . .

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) ص ٢٠ . جمعها وحققها : د . محمد حميد الله الحيدر آبادى . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م .

وفيها تجتمع المرجعية الدينية - سيادة الشريعة - وسلطة الأمة - المستخلفة لله - ونيابة الدولة عن الأمة . . وبذلك تبرأ من سلبيات دول الكهانة الدينية والدول العلمانية جميعا . .

وكما استقر هذا التميز للدولة الإسلامية فى أصول ديننا ، وفى دولة النبوة والخلافة الراشدة . . فلقد استقر كذلك فى الفكر الإسلامى ، السابق على ظهور العلمانية الغربية ، وعلى عصر اختراقها لعالمنا الإسلامى ، وعلى تصدى فكرنا الإسلامى الحديث لهذا الاختراق . .

ورحم الله ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ - ١٤٠٦م) - فيلسوف العمران الإسلامى والإنسانى - الذى صاغ كل ذلك ، فى دقة ووضوح ، وهو يتحدث عن أنواع الحكم وفلسفات الدول ، فقال :

« . . ولما كانت حقيقة الملك : أنه الاجتماع الضرورى للبشر . . وجب أن يُرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها .

فإن كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية . وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط . . فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم . . فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى المُلْك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع .

فما كان من الملك **بمقتضى القهر والتغلب** ، فجور وعدوان ومذموم عند الشرع ، كما هو مقتضى الحكمة السياسية .

وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا ، لأنه نظر بغير نور الله ، ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾[1] ، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم ، من مُلك أو غيره . . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾[2] . ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم

(١) النور : ٤٠ . (٢) الروم : ٧

وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم ، وهم الخلفاء .

فقد تبين لك من ذلك . . أن :

١ - **الملك الطبيعى** : هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .

٢ - **والسياسى** : هى حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار .

٣ - **والخلافة** : هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى ، فى الحقيقة : **خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . .**»[1] .

فالدولة العلمانية هى التى تسوس المجتمع «بمقتضى السياسة العقلية» التى تتغيا «تحقيق المصالح الدنيوية وحدها» .

بينما الدولة الإسلامية ، هى التى تنطلق من الشرع ، لتتغيا صلاح الدنيا والآخرة جميعا . .

فالأولى تنظر بنظر «العقل المجرد عن الشرع» . . بينما الثانية - الإسلامية - تنظر «بالعقل فى الشرع» . . وكما يقول الإمام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) «**فإن العقل مع الشرع نور على نور**»[2] !

* * *

تلك هى «العلمانية» : التوجه . . والنشأة . . والملابسات . .

وهكذا كان وفودها إلى عالم الإسلام ، فى ركاب الغزوة الاستعمارية الحديثة . . واختراقها لمؤسسات القضاء والتشريع فى بلادنا . .

وهذا هو موقف الإسلام والفكر الإسلامى منها ، سواء فى اجتهادات تيار الإحياء والتجديد الحديث . . أم فى الأصول والمنطلقات الإسلامية . . أم فى إبداع فكرنا الإسلامى الوسيط . .

---

(١) (المقدمة) ص ١٥٠ ، ١٥١ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ٣٠ طبعة القاهرة - محمود على صبيح - بدون تاريخ .

المتعربون.. العَلْمانيون:

أما الذين انبهروا - من مثقفينا المحدثين - بالعلمانية الغربية ، فتبنوها ، ودعوا إلى سلوك طريقها فى نهضتنا ، كما حدث للغربيين فى نهضتهم . . وقالوا عن علاقة الدين بتدبير الدولة والمجتمع والعمران :

«**يا بعد ما بين السياسة والدين . .**»[1] .

و «**إن السياسة شيء والدين شيء آخر . . وإن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسة ولا قواما لتكوين الأوطان**»[2] .

فلقد كانوا هم الذين نظروا إلى إسلامنا بمنظار نصرانى - فسووا - فى علاقة الدين بالدولة والسياسة بين الإسلام والنصرانية . . كما نظروا إلى تراثنا وحضارتنا ، وإلى «العقل الشرقى المسلم» الذى أبدع هذا التراث وصنع هذه الحضارة ، بمنظار غربى . . فرأوا الخلافة الإسلامية «كهانة مستبدة تحكم بالحق الإلهى المقدس» ورأوا فى العقل المسلم عقلا يونانيا ، منذ القدم ، وبعد التدين بالإسلام ، لأن القرآن - عندهم - كالإنجيل . . والإسلام - عندهم - كالنصرانية . . ومحمد ، ﷺ - عندهم - كان كالخالدين من الرسل ، لاشأن له بسياسة الدولة أو تدبير الاجتماع أو بناء العمران؟! . .

لقد «ضُربت» عقولهم فى «مصانع الفكر الغربى» ، فقالوا :

إن العقل الشرقى هو - كالعقل الأوربى - مردّه إلى عناصر ثلاثة :

«حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن .

وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه .

والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان .»

وكما لم يغير الإنجيل من الطابع اليونانى للعقل الأوربى . فكذلك القرآن ، لم يغير من الطابع اليونانى للعقل الشرقى ، لأن القرآن إنما جاء متمما ومصدقا لما فى الإنجيل[3] . . وإن الحضارة العربية والحضارة الفرنسية يقومان على أساس واحد ، هو فى نهاية الأمر الحضارة اليونانية اللاتينية[4]»؟! .

---

(١) على عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم) ص ٦٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م

(٢) د . طه حسين (مستقبل الثقافة فى مصر) جـ١ ص ١٦ ، ١٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م

(٣) المرجع السابق : جـ١ ص ٢٩ ، ٢١ ، ٢٢ .

(٤) د . طه حسين (من الشاطئ الآخر) - نصوصه الفرنسية التى جمعت وترجمت بعد وفاته - جمعها وترجمها : عبد الرشيد الصادق المحمودى . ص ١٩١ ، ١٩٢ . طبعة بيروت سنة ١٩٩٠ م .

لقد شوهت المناهج الغربية رؤاهم ، وزيفت وعيهم ، فرأوا إسلامنا نصرانية . . وخلافتنا كهانة . . وقرآننا إنجيلا . . وشريعتنا قانونا رومانيا . . ومن ثم رأوا «الحل العلمانى» هو طريقنا إلى النهوض ، كما كان حاله فى سياق النهضة الأوربية الحديثة . .

وإذا كان هذا «التغرّب» أمرا قابلا «للتفسير» دون «التبرير» . . فإن الأمر الذى يبلغ فى الغرابة حد «الكارثة» هو الموقع الذى قادت إليه العلمانية بعضا من مثقفينا الذين تمذهبوا بمذهبها ، موقع التبعية للحضارة الغربية الغازية ، والولاء للمركزية الغربية العنصرية . . بل وإعلان التسليم والاستسلام لإرادة الغرب فى استلابنا واحتوائنا وإلحاقنا بنموذجه الحضارى «فى الإدارة . . والحكم . . والتشريع» . . وإلا فماذا تعنيه كلمات الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣ هـ ١٨٨٩ - ١٩٧٣م) : لقد «التزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها فى الحكم ، ونسير سيرتها فى الإدارة ، ونسلك طريقها فى التشريع . التزمنا هذا كله أمام أوربا . وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال - (١٩٣٦م) - ومعاهدة إلغاء الامتيازات - (١٩٣٨م) - إلا التزاما صريحا قاطعا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوربيين فى الحكم والإدارة والتشريع؟»(١) .

إن هذا «الاعتراف» العلمانى «بالالتزام» بما ألزمنا به الغرب ، من أن «نسير سيرة الأوربيين فى الحكم والإدارة والتشريع» . . ينقل قضية تبنى العلمانية فى بلادنا إلى مستوى آخر . . فالقضية تتجاوز أحيانا دائرة الاختلاف فى الفكر ، لتصب - بوعى أو بغير وعى - فى خانة التفريط فى الاستقلال ؟! . .

وإذا كان الدكتور طه حسين قد تجاوز هذا الإنبهار بالغرب ، والالتزام بما سعت أوربا إلى إلزامنا به(٢) . . فإن كلماته هذه تذكرنا بكلمات موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام جمال الدين الأفغانى ، التى قال فيها :

«لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها ، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها . . وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات ، يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ، ثم يثبتون أقدامهم(٣)»؟!

فإسلامية الدولة . . وإسلامية القانون ، فضلا عن أنهما من فرائض الإسلام ، فإنهما من معالم الاستقلال الحضارى للأمة الإسلامية ولديار الإسلام .

---

(١) (مستقبل الثقافة فى مصر) جـ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) انظر كتابنا (الإسلام والسياسة) ص ١١٨ - ١٣١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣ م .

(٣) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) ص ١٩٦ ، ١٩٧ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

٢

الأصـوليّـة

«الأصـوليـة» -Fundamentalism - بالمعنى الذى شاع مضمونه فى أوساطنا الإعلامية والثقافية والسياسية المعاصرة - هو مصطلح غربى النشأة وغربى المضمون . . ولأصله العربى ومعانيه الإسلامية مضامين ومفاهيم أخرى مغايرة لمضامينه الغربية ، التى يقصد إليها الآن متداولوه .

وهذا الاختلاف فى المضامين والمفاهيم ، مع الاتحاد فى المصطلح - الوعاء- أمر شائع فى العديد من المصطلحات التى يتداولها العرب والمسلمون ويتداولها الغرب ، مع تغاير مضامينها فى كل حضارة ، وهو أمر يحدث الكثير من اللبس والخلط فى حياتنا الثقافية والسياسية والإعلامية المعاصرة ، التى خلطت فيها وسائل الاتصال مصطلحات كثيرة ، اتحدت فى اللفظ مع اختلافها فى المضامين والخلفيات والإيحاءات .

فمصطلح «اليسار» - مثلا - يرمز ، فى الفكر الغربى ، للأجراء والفقراء وأهل الفاقة والحاجة ، بينما يدل ، فى المفاهيم العربية والإسلامية ، على أهل الغنى واليسر والنعيم ! . .

ومصطلح «اليمين» - مثلا - يدل ، فى الفكر الغربى ، على أهل التخلف والرجعية والجمود . . بينما هو يعنى ، فى فكر العربية والإسلام ، أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، فأقبلوا على بارئهم ، يوم الحساب ، يتناولون صحائف أعمالهم الطيبة باليمين ، أى القوة والثبات والاطمئنان ! . . ولذلك كان الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٧ - ١٣٥٩هـ ١٨٨٩ - ١٩٤٠م) يدعو الله ، سبحانه وتعالى ، فيقول : «اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار ، واجعلنى فى الآخرة من أهل اليمين» !! - بالمفهوم الإسلامى ، طبعا ، وليس بمفهوم الغربيين ! . .

والأصولية ، فى المحيط الغربى ، هى ، فى الأصل والأساس ، حركة بروتستنتية التوجه ، أمريكية النشأة ، انطلقت ، فى القرن التاسع عشر الميلادى ، من صفوف حركة أوسع هى «الحركة الألفية» ، التى كانت تؤمن بالعودة المادية والجسدية

للمسيح ، عليه السلام ، ثانية إلى هذا العالم ، ليحكمه ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب .

والموقف الفكرى الذى ميّز هذه الأصولية هو : **«التفسير الحرفى للإنجيل وكل النصوص الدينية الموروثة ، والرفض الكامل لأى لون من ألوان التأويل لأى نص من هذه النصوص - (حتى ولو كانت - كما هو حال الكثير منها - مجازات روحية ورموزًا صوفية) - ومعاداة الدراسات النقدية التى كتبت للإنجيل والكتاب المقدس»** . . وانطلاقا من التفسير الحر فى للإنجيل ، قال الأصوليون البروتستانت بالعودة الجسدية للمسيح ليحكم العالم ألف عام سعيدة ، لأنهم فسروا «رؤيا يوحنا - (سفر الرؤيا ١٠ - ١ - ١٠) - تفسيرا حرفيا .

وعندما أصبحت الأصولية مذهبا مستقلا بذاته ، فى بداية القرن العشرين ، تبلورت لها ، عبر مؤتمراتها ، ومن خلال مؤسساتها وكتابات قساوستها مقولات تنطلق من التفسير الحرفى للإنجيل ، داعية إلى مخاصمة الواقع ورفض التطور ، ومعاداة المجتمعات العلمانية ، بخيرها وشرها على السواء . . فهم - مثلا - يدّعون التلقى المباشر عن الله ، ويتوجهون إلى العزلة عن الحياة الاجتماعية ، ويرفضون التفاعل مع الواقع ، ويعادون العقل والتفكير العلمى والمبتكرات العلمية ، فيهجرون الجامعات ، ويقيمون لتعليمهم مؤسسات خاصة ، وهم يرفضون إيجابيات الحياة العلمانية ، ومن باب أولى سلبياتها ، من الإجهاض وتحديد النسل إلى الشذوذ الجنسى والدعوات المدافعة عن «حقوق» أهله ، ومن المسكرات والتدخين والرقص إلى الاشتراكية .

ولقد شهدت الحركة الأصولية . فى العقود الأولى من القرن العشرين ، عددا من المؤتمرات التى أفضت إلى عدد من المنظمات ، كان من أبرزها - فى أمريكا : «جمعية الكتاب المقدس» سنة ١٩٠٢م . . وهى التى أصدرت اثنتى عشرة نشرة بعنوان «الأصول» Fundamentals دفاعا عن التفسير الحرفى للإنجيل ، وهجوما على نقده أو تأويله . . و «المؤسسة العالمية للأصوليين المسيحيين» سنة ١٩١٩م . . و «الاتحاد الوطنى للأصوليين » . .

تلك هى «الأصولية» ، فى الاصطلاح الغربى ، وبالمفهوم النصرانى[1] . .

* * *

(١) انظر دائرة المعارف البريطانية . مصطلح Fundamentalism .

أما فى المنظار العربى والمفهوم الإسلامى ، فإننا لا نجد فى معاجمنا القديمة - لغوية كانت أو كشافات للمصطلحات - ذكرا لهذه النسبة - «الأصولية» - وإنما نجد الجذر اللغوى - «الأصل» بمعنى : أسفل الشئ ، والحَسَب ، وجمعه : أصول . وفى القرآن الكريم : ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾(١) . ورجل أصيل : له أصل ومتمكن فى أصلة ، وثابت الرأى عاقل . ورأى أصيل : له أصل . ومجد أصيل : أي ذو أصالة . والأصل ، كذلك القرار ﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾(٢) ، والجذر ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾(٣) . والأصلى : يقابل الفرعى ، أو الزائد ، أو الاحتياطى ، أو المُقَلد .

ويطلق الأصل على القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات ، وعلى الحالة القديمة ، كما فى قول علماء أصول الفقة : الأصل فى الأشياء الإباحة والطهارة . والأصول : المبادئ المُسَلَّمة .

وعند علماء «الأصول» يطلق الأصل على معان ، أحدها : الدليل ، يقال : الأصل فى هذه المسألة الكتاب والسنة ، وثانيها : القاعدة الكلية . وثالثها : الراجح ، أى الأوْلى والأحْرَى(٤) .

ولقد تبلورت فى الحضارة الإسلامية علوم : «أصول الدين» - وهو علم الكلام - التوحيد - الفقه الأكبر - و «أصول الفقه» - وهو العلم بالقواعد والبحوث التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية - و «أصول الحديث» - ويقصد بها مصطلح الحديث . .

وهكذا خلا ويخلو تراث الإسلام وحضارته وتخلو معاجم العربية وقواميسها من مصطلح «الأصولية» ، ومن المضامين التى عرفها الغرب لهذا المصطلح .

وحتى فى فكرنا الإسلامى المعاصر ، الذى استخدم بعض علمائه مصطلح «الأصولية» - فى مباحث علم أصول الفقه - وجدناه يعنى : «القواعد الأصولية

---

(١) الحشر : ٥ .   (٢) الصافات : ٦٤ .   (٣) ابراهيم : ٢٤ .

(٤) انظر - على سبيل المثال - ابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف . القاهرة . والتهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١ م .

وأبو البقاء (الكليات) تحقيق ، د . عدنان درويش ، محمد المصرى . طبعة دمشق سنة ١٩٨٢ م . و(المعجم الكبير) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م . و (معجم ألفاظ القرآن الكريم) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

التشريعية ، التى استمدها علماء أصول الفقه من النصوص التى قررت مبادئ تشريعية عامة وأصولا تشريعية كلية ، مثل :

١ - المقصد العام من التشريع . ٢ - وما هو حق الله وما هو حق المكلف .

٣ - وما يسوغ الاجتهاد فيه . ٤ - ونسخ الحكم .

٥ - والتعارض والترجيح[١] . .» ولا علاقة لأى منها بمضامين مصطلح «الأصولية» فى الحضارة الغربية وفكرها النصرانى . .

* * *

لكن ، وبصرف النظر عن التسمية ، هل فى تيارات الفكر الإسلامى ومذاهبه - القديم منها والحديث - تيار أو مذهب وقف من النصوص المقدسة موقف الأصوليين الغربين ، فقال بالتفسير الحرفى للقرآن والسنة ، ورفض كل ألوان المجاز والتأويل لأى نص مهما بدا من تعارض ظاهره مع براهين العقل ، حتى يمكن أن يقال إن موقف هذا التيار أو المذهب ، إزاء النصوص الإسلامية المقدسة هو ذات موقف ذلك التيار الأصولى النصرانى من الإنجيل والكتاب المقدس ؟ الأمر الذى يبرر القول بوجود «أصولية إسلامية» ، بهذا المعنى «الغربى - السلبى» ، لمصطلح «الأصولية»؟

إن حقيقة الجواب على هذا السؤال هى النفى القاطع والأكيد . . فكل تيارات الفكر الإسلامى القديمة - سواء القلة من «أهل الأثر» و «أصحاب الحديث» و«الظاهرية» . . أو الكثرة الغالبة من «أهل الرأى» - قد قبلوا بالمجاز و «التأويل» لطائفة كبيرة من النصوص المقدسة . . بل يكاد الإجماع أن ينعقد على أن ما لا يقبل التأويل من النصوص - وهو الذى يسمى ، فى الاصطلاح الأصولى «نصا» - هو القلة . . بينما الكثرة فى النصوص هى مما فيها للرأى والتأويل والاجتهاد مجال . . ولقد كان التمايز والاختلاف بين هذه التيارات الفكرية الإسلامية هو فى الاقتصاد فى التأويل ، أو التوسط إزاءه أو التوغل فيه . ولم يرفضه ، وبإطلاق ، مذهب من مذاهب الإسلام .

وإذا كان «التأويل» فى تعريف ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨م) - «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التَّجوّز ، من تسمية الشيء : بشبيهه أو بسببه ، أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عُدّت فى تعريف أصناف الكلام

---

(١) عبد الوهاب خلاف (علم أصول الفقه) ص ٢١٠ - ٢٣٢ - طبعة الكويت سنة ١٩٧٢ م .

المجازى»[1] . . فإن حجة الإسلام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) قد مد آفاق التأويل المقبول إلى خمس مراتب لوجود الشىء الذى جاء به النص ، تدخل هذه المراتب التأويلية بصاحبها إلى نطاق التصديق والإيمان ، وتدفع عنه تهمة التكذيب والزندقة ، وهذه المراتب هى :

١ - **الوجود الذاتى** : وهو الوجود الحقيقى ، الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكا . .

٢ - **والوجود الحسى** : الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين ، مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجودا فى الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهد النائم ، بل كما يشاهد المريض المتيقظ .

٣ - **والوجود الخيالى** : الذى يخترعه الخيال لصور المحسوسات إذا غابت عن الحس ، فهو موجود فى الدماغ لا فى الخارج .

٤ - **والوجود العقلى** : فيما له روح وحقيقة ومعنى . . كاليد ، مثلا ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها وهى القدرة على البطش - التى هى «اليد العقلية» .

٥ - **والوجود الشبهى** : وهو أن لا يكون نفس الشىء موجودا ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته .

فكل من نزّل قولا من أقوال النبوة ونصا من النصوص المقدسة ، على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين ، لأن التكذيب : هو نفى جميع هذه المعانى الواردة فى هذه المراتب ، والادعاء بأن ما أخبرت به النصوص هو كذب محض وتلبيس . وذلك هو الكفر والزندقة « ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل» . .

ثم يؤكد حجة الإسلام الغزالى أن كل مذاهب الإسلام قد لجأت إلى التأويل «فما من فريق من أهل الإسلام إلا هو مضطر إلى التأويل . . وأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م) سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إنه صرح بتأويل ثلاثة أحاديث ، منها ما هو أبعد وجوه التأويل . . وإنما اقتصر على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم يكن ممعنا فى

---

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٣٢ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ .

النظر العقلى . . والأشعرية والمعتزلة ، لزيادة بحثهما ، تجاوزوا إلى تأويل ظواهر كثيرة . والأشعرية أوّلوا أكثر الظواهر فى أمور الآخرة إلا يسيرا . والمعتزلة أشد منهم توغلا فى التأويل . .»[1] .

فليس ، إذن ، بين مذاهب الإسلام القديمة من وقف تماما ودائما عند حرفيّه النصوص ، رافضا أى تأويل ، حتى يمكن إطلاق مصطلح «الأصولية» ، بالمفهوم الغربى ، عليه .

ولأن «معاصرتنا - الإسلامية» قد تميزّت تميّز «أصالتنا - الإسلامية» ، فلقد خلت تيارات فكرنا الإسلامى ، الحديث والمعاصر ، من تيار يماثل - فى الموقف من المجاز والتأويل والتفسير الحرفى للنصوص - «أصولية» الغرب النصرانية .

فالإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) يجعل «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» أصلا من أصول الإسلام . . ويقول : لقد «اتفق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل . وبقى فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه . والطريق الثانية : تأويله ، مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل . وبهذا الأصل ، الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى ﷺ ، مُهّدَت بين يدى العقل كل سبيل ، وأزيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد . .»[2]

وهذا مذهب أبعد ما يكون عن «الأصولية» بالمعنى الغربى لمصطلحها .

ولما كان الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) قد مثَّل حلقة الوصل بين محمد عبده وبين الشيخ حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨ هـ ١٩٠٦ - ١٩٤٩م) حتى لقد جعل حسن البنا من كتاب محمد عبده ، الذى ورد فيه النص الذى أوردناه - وهو كتاب (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) واحدا من مواد التثقيف فى «جماعة الإخوان المسلمين» . . فلقد وجدنا هذا الموقف من علاقة العقل بالنقل هو موقف المرشد العام للإخوان ، فهو يصف جماعته بأنها «دعوة من الدعوات التجديدية لحياة الأمم والشعوب»[3] . . وينفى إمكانية اختلاف «النظر

---

(١) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤ - ١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣ م .

(٣) (مجموعة رسائل الإمام الشهيد) - رسالة دعوتنا فى طور جديد» ص ١٢٢ . طبعة القاهرة . دار الشهاب . بدون تاريخ .

الشرعى والنظر العقلى فى القطعى - (من الأدلة) - فلن تصطدم حقيقة عملية بقاعدة شرعية ثابتة ، ويُؤَوَّل الظنى منها ليتفق مع القطعى ، فإن كانا ظنيين ، فالنظر الشرعى أولى بالاتباع حتى يثبت العقلى أو ينهار ، فلقد جاء الإسلام الحنيف يفصل القضية فصلاً حقا ، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل . فإلى هذا اللون من التفكير الذى يجمع بين العقليتين : الغيبية والعلمية ، ندعو الناس . .[1]» .

وهو موقف لا أثر فيه لمضمون «الأصولية» كما عرفه النصارى الغربيون .

بل إن بعض الكتاب الغربيين ، الذين أطلقوا مصطلح «الأصولية» على الصحوة الإسلامية المعاصرة ، نراهم - وهم يتحدثون عن علاقة هذه الصحوة بـ «الماضى » الإسلامى - يجعلون موقفها هذا من «الماضى» والتراث على العكس من موقف الأصوليين الغربيين من ماضيهم وتراثهم النصرانى ، **فعلى حين تنسحب «الأصولية» بمعناها الغربى ، إلى الماضى ، مخاصمة الحاضر والمستقبل ، نجد الصحوة الإسلامية المعاصرة - بشهادة هؤلاء الكتاب الغربيين - تتخذ من العلاقة بالماضى ومن النظر إليه ومن علاقته بالمستقبل موقفا مختلفا ، فهى تريد «بعث الماضى» لا علي النحو الذى تفعله التيارات الجامدة و«المحافظة» وإنما بعثا ينظر إلى هذا الماضى ، ليتخذ منه «هداية للمستقبل» الأمر الذى يجعل أهل هذه الصحوة - بنظر هؤلاء الكتاب - «ثوارا . . وليسوا محافظين» ! . .**

ومن أصحاب هذه الرؤية وهذا التقييم للصحوة الإسلامية المعاصرة ، الرئيس الأمريكى الأسبق «ريتشارد نيكسون» الذى يقول عنها في كتابه (الفرصة السانحة Seizthe moment) : «إنهم هم الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب ، وهم مصممون على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضى ، ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، وينادون بأن الإسلام دين ودولة . **وبالرغم من أنهم ينظرون إلى الماضى ، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل ، فهم ليسوا محافظين ولكنهم ثوار . .»[2]!**

بل إن عددا كبيرا من المستشرقين المعاصرين - وخاصة منهم الخبراء فى الفكر الإسلامى ، والأكثر التزاما بمعايير «الفكر» المتميز عن «لغة الإعلام» يرفضون

(١) المرجع السابق «رسالة التعاليم» ص ٢٧١ ورسالة «دعوتنا فى طور جديد) ص ١١٠ - ١١٢ .

(٢) نيكسون (الفرصة السانحة) ص ١٤٠ ، ١٤١ . ترجمة أحمد صدقى مراد . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م .

صراحة إطلاق مصطلح «الأصولية» على ظاهرة الإحياء الإسلامى واليقظة الإسلامية الحديثة والمعاصرة . . وبلسان هؤلاء يقول المستشرق الفرنسى الأشهر «جاك بيرك» : « **أنا أرفض تعبير الأصولية ، لأنه آت من النزاعات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية . هناك مسلمون (العامة) وهناك الإسلاميون الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشاكل الحياة اليومية وقدرته على بناء دولة ومؤسسات ، وهؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام فقط . هذه أطروحة من نسميهم الإسلاميين . إنها حركات تسعى إلى تقريب العالم العربى من منابعه . . ولديهم خطابات تجعلهم مختلفين بعضهم عن بعض ، لكنهم يلتقون فى الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول ، وبخاصة القرآن ، ويدعون إلى إعادة تأصيل القرآن باعتباره قادرا على تقديم الحلول للمشاكل التى يطرحها العالم المعاصر ، يطرحون ذلك فى مواجهة المجتمعات التى وضعت نفسها منذ مائة سنة فى مدرسة الغرب ولم تحقق النجاحات المطلوبة . .**» .

ومع «جاك بيرك» ، فى رفض إطلاق مصطلح «الأصولية» - ذى المضامين الغربية السلبية - على «الظاهرة الإسلامية» المعاصرة ، يقف العديد من كبار المستشرقين . . منهم المستشرق الأمريكى «روجر أوين» والمستشرقة الإسبانية «كارمن رويث» . . والمستشرق الروسى «فيتالى ناعومكين» . . والمستشرقين الانجليز يين «هومى بابا» و «روبن أوستل» الخ . . الخ [1] .

وهكذا نجد اختلافا بينا ، قد يبلغ حد التضاد ، بين مفهوم ومضمون مصطلح «الأصولية» ، كما عرفته النصرانية الغربية ، وبين مفهوم هذا المصطلح فى تراثنا الإسلامى ولدى تياراتنا الفكرية ، القديم منها والحديث والمعاصر . .

فالأصوليون فى الغرب : هم أهل الجمود والتقليد ، الذين يخاصمون العقل والمجاز والتأويل والقياس ، وينسحبون من العصر ، فيقفون عند التفسير الحرفى للنصوص . .

بينما الأصوليون فى الحضارة الإسلامية : هم علماء أصول الفقه - الذى يمثل قطاعا من أبرز قطاعات إسهام المسلمين فى الدراسات العقلية- أى هم أهل الاستنباط والاستدلال والاجتهاد والتجديد . .

---

(١) انظر ملف مجلة (الوسط) اللندنية - عن رأى الاستشراق فى الحركات الإسلامية - الأعداد من ٩٦ حتى ١٠٢ الصادرة من ٢٩ / ١١ م وحتى ١/١٠ سنة ١٩٩٤م .

الأمـر الذى يجـعـل من هذا المصطلح - «الأصـوليـة» - نموذجـا من نماذج الخلط الفكرى الناشئ عن عدم التـمـيـيز بين المفـاهيم المختلفـة - وأحيـانا المتضـادة - التى تضـعـهـا الحـضـارات المخـتلفـة فى وعـاء المصطلح الواحـد المتـداول بين أبناء هذه الحضارات .

إن «**المسلم**» : هو كل من يؤمن بالإسلام ، من عامة الأمة وجمهورها . .

و«**الإسلامى**» : هو من له «مشروع» للتغيير والتجديد والنهوض ، مرجعيته الإسـلام[1] . . وبعـبـارة «جـاك بيـرك» : «هناك مـسلمـون (العـامـة) ، وهناك الإسـلاميون ، الذين يشددون على قدرة الإسلام علي إيجاد حلول مناسبة لمشاكل الحياة اليومية ، وقدرته على بناء دولة ومؤسسات . .»

أما مـصطلح «الأصـوليـة» ، بمعناه الغـربى ، فـهو غـريب عن الواقع الإسـلامى ، مُـقحم عليه بقوة «القـصف الإعـلامى » ، لأنه يعنى فى الغـرب : «أهل الجـمـود» بينما هو فى التراث الإسلامى عنوان على : «أهل التجديد والاجتهاد والاستدلال والاستنباط» . .

(١) واستخدام مصطلح «الإسلامى . . والإسلاميين» ، بهذا المعنى ، قديم فى التراث الإسلامى ، فلأبى القاسم البلخى (٣١٩ هـ ٩٣١م) كتاب (مقالات الإسلاميين) ، ولأبى الحسن الأشعرى (٢٦٠ - ٣٢٤هـ ٨٧٤ - ٩٣٦م) كتابه الشهير بنفس العنوان - (مقالات الإسلاميين) - فالمقالات والاجتهادات والمذاهب والمشاريع الفكرية هى «للإسلاميين» ، الذين هم أخص من جمهور المسلمين وعامتهم .

٣

المــاديّــــة

مــاديــة Materialisme

المادية : توجه فكرى ونزعة فلسفية ، تبلورت كتيار فى تطور الفلسفة الغربية ، منذ تراثها اليونانى وحتى نهضتها الحديثة وفكرها المعاصر . .

والمادية منسوبة إلى «المادة» التى يراها الماديون ، من المفكرين والفلاسفة ، مقولة فلسفية تعنى : الواقع الموضوعى الذى يوجد مستقلا عن الوعى ومنعكسا فيه . . فهم يتصورون للمادة أى للجسم ذى الامتداد والوزن ، والذى يشغل حيزا من الفراغ - والمكون لأصول الأشياء وعناصرها المكونة لها - يتصورون لهذه المادة وجودا مستقلا عن الوعى الإنسانى ، بل - وهذا هو الأهم - يتصورون هذا الوعى الإنسانى كانعكاس لهذه المادة . . فهى - المادة - أولية فى الوجود والتأثير بينما العقل - أو الوعى - ثانوى بالنسبة لها . . ولذلك قادت المادية كل القائلين بها إلى الإلحاد والإنكار لوجود إله خالق لهذه المادة ، فهى - فى نظرهم - الأولى ، وهى مصدر الوعى والفكر عند الإنسان . . وبعبارة (الموسوعة الفلسفية) التى وضعها نخبة من العلماء السوفييت عن اقتضاء المادية للإلحاد : «إن المادية الفلسفية تذهب إلى أن المادة أولية ، والعقل - أو الوعى - ثانوى ، ويتضمن هذا أن العالم أبدى ، لم يخلقه إله ، وأنه لا محدود فى الزمان والمكان . والمادية إذ تذهب إلى أن الوعى نتاج المادة تعتبره انعكاسا للعالم الخارجى . .» .

وإذا كانت المادية ، كنزعة فلسفية ، قد بلغت ذروة تبلورها - وأيضا تطرفها - فى الفلسفة الماركسية - التى صاغها فى القرن التاسع عشر كارل ماركس (١٨١٧ - ١٨٨٣م) وزميله فريدريك إنجلز (١٨٢٠ -١٨٩٥م) فإن نشأتها فى الفكر الفلسفى اليونانى تعود إلى ما قبل الميلاد . . فهى موجودة فى فلسفة طاليس (٦٢٤ - ٥٤٧ ق .م) وأنكسيماس (٥٨٨ - ٥٢٥ ق .م) وهرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٣ ق .م) . . فعند هؤلاء الفلاسفة أن المادة مستكفية بنفسها ، مستغنية عن خالق يوجدها .

كذلك نجد هذه النزعة المادية عند فلاسفة غربيين كثيرين غير ماركسيين ، سواء قبل تبلور الماركسية أم بعد تبلورها . . فمثلا «هكسلى - توماس . هـ » (١٨٢٥ -

١٨٩٥) يعبر عن هذه النزعة المادية فى حديثه عن علاقة الوعى والفكر بالمادة والجسم ، فيقول : «يبدو أن الوعى متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم ، لا أكثر ، وأن ليس له أى قدرة كانت على تعديل عمل الجسم ، مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها» ؟! . . كما يقول : «إن الأفكار التى أعبر عنها بالنطق ، وأفكارك فيما يتعلق بها ، إنما هى عبارة عن تغيرات جزئية» . .

ولقد كان طبيعيا لأصحاب هذه النزعة التى أنكرت وجود خالق للمادة بسبب القول بأوليتها ، وخلقها للوعى والفكر ، كان طبيعيا إنكارهم للبعث والحساب والجزاء ، بل لعالم الغيب برمته .

* * *

ولقد غاير الفكر الإسلامى ، عبر تاريخه ، موقف الفكر الغربى فى هذا الموضوع . . فلم يعرف تراثنا نزعة مادية ولا فلاسفة ماديين ، بل إن اللغة العربية لم تعرف هذا المعنى الفلسفى لمصطلح «المادة» ولم تعرف مصطلح «المادية» فى تراثها القديم والوسيط . . وما عرف هذا المصطلح ، بهذا المعنى ، طريقه إلى قواميسنا إلا فى عصرنا الحديث ، كأثر من آثار المادية الفلسفية الغربية التى جاءتنا فى ظل احتكاكنا بالغرب فى عصر الاستعمار . . فـ «المادة» - فى مصطلح العربية - هى : «الزيادة المتصلة . وكل شىء يكون مددا لغيره» . . أما أصحاب النزعة الفلسفية المنكرة للخالق ، والتى لا تعترف بغير الواقع المحسوس ، وبغير الحواس سبلا للمعرفة ، فلقد أطلقت عليهم العربية ، انطلاقا من المصطلح القرآنى ، وصف «الدهريين» . . الذين تقف معارفهم عند ظاهرالحياة الدنيا ، أى جانبها المادى ، والذين يرجعون التأثير إلى «الدهر» بمعنى «الزمن» ﴿ **مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ** ﴾(١) .

ولقد وقف الفكر الإسلامى موقف الرفض والمخاصمة من هؤلاء الدهريين ، بدءا من أصحاب الديانات الشرقية الوضعية - مثل «السُّمنيَّة» فى الهند - الذين قالوا «لا طريق للعلم سوى الحس» ، وانتهاء «بالطبائعيين» الذين زعموا تناقضا بين

---

(١) الجاثية : ٢٤ .

وجود «سببية» فى الأشياء ، وبين وجود سبب أول خالق لهذه الأشياء وما فيها من أسباب . . ولقد أفاض الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٦٩م) فى الحديث عن انتفاء التناقض بين «التوحيد» وبين «الطبائع» . . كما وفق ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ ٩٨٠ - ١٠٣٧م) بين سببية المادة للجسم وبين الخلق الإلهى ، فاعترف بوجود المادة ، ونفى عنها صفة الخلق والإيجاد ، فقال : «إن المادة وإن كانت سببا للجسم فإنها ليست بسبب يعطى الوجود» .

ولقد اتسعت آفاق تطبيقات النزعة المادية فى الفكر الغربى الحديث ، لتشمل علم النفس - برد أحوال الشعور إلى الظواهر الفسيولوجية - وعلم الأخلاق - بدعوة الإنسان إلى قصر سعيه على الخيرات المادية وحدها - وعلم التاريخ - بإرجاع الظواهر التاريخية والاجتماعية إلى الوقائع الاقتصادية أساسا - كما فى «المادية التاريخية» - . . وذلك فضلا عن «المادية الجدلية» التى تفسر الوجود باعتباره تطورا مستمرا للمادة فى كمها وكيفها . .

لكن هذه النزعة المادية ، فى الفكر الغربى وفى العلم الغربى ، تشهد تراجعا منذ عشرينيات القرن العشرين . . ومنذ «نسبية» أينشتين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) على وجه التحديد .

٤

التنويـــر

«التنوير» - كمصطلح شائع فى الحياة الفكرية - هو مصطلح أوربى النشأة والمضمون والإيحاءات . . بل إنه عنوان على نسق فكرى ساد فى مرحلة تاريخية من مراحل الفكر الأوربى الحديث . . حتى ليقال كثيرا - فى تقسيم مراحل هذا الفكر : «عصر التنوير» . . وهذا المفكر من «عصر التنوير» . . وهذا الفكر من أفكار «عصر التنوير» أو ضد أفكار ذلك العصر .

وفى تعريف مجمع اللغة العربية للمصطلح - «تنوير Enlightenment - يقول عنه : إنه «حركة فلسفية ، فى القرن الثامن عشر ، تعتد بالعقل ، والاستقلال بالرأى ، وتؤمن بأثر الأخلاق ، وتقوم على فكرة التقدم والتحرر من السلطة والتقاليد» .

ولما كانت «السلطة» و «التقاليد» ، التى كانت متحكمة وسائدة ، فى أوربا ، قبل هذا التاريخ - القرن الثامن عشر الميلادى - هى السلطة الدينية الكهنوتية الكنسية ، وتقاليدها التى جمدت واقع الحياة ونظريات العلوم . . فإن «الاستقلال بالرأى» الذى مثله «التنوير» الأوربى كان استقلالا عن هيمنة الفكر الكنسى ، وعقلانية رافضة للكهنوت ، وتحررا من صورة المسيحية التى كانت سائدة يومئذ ، وتقدما عن الفكرية التى فرضها رجال الدين على أوربا قبل عصر التنوير . . ففى مواجهة «الفعل» - الذى تمثل فى تحالف الكنيسة والإقطاع - كان «رد الفعل» التنويرى ، والذى أعلن رفضه لسلطان الدين ، ورفع شعاره القائل : «لا سلطان على العقل إلا للعقل» .

وإذا كانت جذور «التنوير» - بهذا المعنى - يمكن أن تعود إلى «فرنسيس بيكون» (١٥٦١ - ١٦٢٦م) - فى القرن السابع عشر - الذى رفض تدخل الدين فى المعرفة ، لأن «الدين يحد من كل ألوان المعرفة» - فإن هذه الجذور قد تميزت ، منذ بزوغ فجرها بتعليق الآمال على «العقل والعلم والفلسفة» جاعلة منها - بديلا عن الدين والتدين - بل وبدلا من «الله» - «آلهة التنوير» . .

أما القرن الثامن عشر الميلادى ، فهو الذى شهد صعود موجة الفكر التنويرى ، وتوالى أعلام التنوير . . من مثل «فولتير» (١٧٣٤ - ١٧٧٨م) و«روسو» (١٧١٢ -

١٧٧٨م) و «مونتسكيو» (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) و «هيردر» و«ليسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١م) و «شيلر» (١٧٥٩ - ١٨٠٥م) و «جوته» (١٧٤٩ - ١٨٣٢م) و «كانت» (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) .. الخ .. الخ .. حتى لقد سمى هذا القرن بعصر التنوير .

وإذا كان القرن الثامن عشر هو عصر التنوير الأوربى ، فلقد كان «فولتير» أبرز فلاسفة ومفكرى هذا التنوير فلقد دعا إلى تمجيد العقل ، بديلا عن قداسه الدين ، وشن حملة شعواء ضد الدين والكنيسة ، وأنكر عالم الغيب ، والبعث ، والجزاء الأخروى ، وقال إن النفس ليست إلا حياة الجسم ، وأنها تفنى بفنائه .. وليس هناك وحى مقدس سوى الطبيعة نفسها .. وكتب كثيرا فى نقد الدين ، الذى اتخذه رجال الكنيسة وسيلة لإرباك أذهان الناس ، واستخدمه الملوك لسلب أموالهم .. وجعل مقاييس الفضيلة فى مدى ما تحققه من الخير الاجتماعى ، قاطعا العلاقة بينها وبين طاعة الله ، أو الثواب والعقاب بعد الموت ..

وحتى فى قضية وجود إله فى هذا الكون ، فإن تذبذب «فولتير» - عبر مراحل تطوره الفكرى - إزاء الإيمان بإله ، قد ظل فى دائرة الإنكار الكامل والإلحاد التام ، أو فى دائرة الاعتراف بوجوده من باب الضرورة لضبط سلوك «العامة» .. فالدين مجرد منفعة عامة . و «إذا كان لديك قرية واحدة ، تحكمها فينبغى أن يكون لها دين» ! .. و «إذا لم يكن الإله موجودا ، فيجب علينا أن نبتدعه » ! .. و «قد يكون ثمة بعض النفع فى الدين ، ولكن الرجل الأريب لا يحتاج إليه لتعزيز الفضيلة » ! ..

ولما مال ، فى أخريات حياته ، إلى التسليم بوجود إله ، رآه مختلفا كل الاختلاف عن إله النصرانية .. فدعا إلى «دين : الله والتسامح .. لأن الطبيعة بأسرها تصيح فينا أنه موجود فعلا .. أما بالنسبة للسيد الإبن - (المسيح) - والسيدة أمه - (مريم العذراء) - فتلك مسألة أخرى» ؟! على حد تعبيره .

ولقد انتشر فكر التنوير بهذا المعنى - : تمجيد العقل وحده ، بل وعبادته ، فى انجلترا وفرنسا ، ناشرا معه الكفر والإلحاد والنزعة المادية .. فقال «هوبز» (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) : «ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ» .. وبلغ هذا المعنى للتنوير ذروته إبان الثورة الفرنسية - (١٧٨٩م) - عندما اتخذ الباريسيون معبودة حسناء أطلقوا عليها : «إلهة العقل» ، وقالوا : إنهم أنزلوا الله من ملكوته ، مع إنزالهم أسرة البوربون عن عرشها ! ..

وحتى نفهم هذا المعنى للتنوير الأوربى ، لابد من فهم الواقع الفكرى الذى جاء هذا التنوير رفضا له وثورة عليه . . كانت الكنيسة قد غرقت فى الفساد والاستبداد ، وجمدت الحياة الدنيا والمعارف والعلوم عندما قدستها وثبتتها بوضعها فى قوالب اللاهوت المقدس والثابت ، وساد الاضطهاد ، لا للملاحدة أو المخالفين فى الدين فحسب ، بل وللمخالفين فى المذهب وللعلماء حتى لقد كانت العقوبة على إقامة قداس بروتستانتى ، فى مجتمع كاثوليكى : سجن النساء مدى الحياة ، وإرسال الرجال للتجديف حتى الموت ، وإعدام الكهنة ! . . وكانت المواكب تسير فى ذكرى المذابح الدينية شكرا لله ؟! . . وكانت القوانين تبيح للآباء إعدام أبنائهم العاقين استنادًا إلى سفر التثنية (الإصحاح ٢١ - الآيات ١٧ - ٢١) وإلى إنجيل متى (الإصحاح ١٥ - الآيات ٤ - ٦) . .

تلك كانت الملابسات الأوربية . التى أفرزت هذا المعنى الخاص للتنوير فى أوربا .

أما فى المصطلح العربى ، فإن «التنوير» هو : وقت بزوغ أشعة نور الصباح - وقت إسفار الصبح . . والقرآن الكريم «نور» ﴿ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا ﴾(١) . . والإسلام «نور» ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾(٢) . . والرسول ﷺ «نور» ﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾(٣) . . والحكمة «نور» . . كما جاء فى الحديث - «فإن الله يحيى القلوب بنور الحكمة»(٤) - . . والصلاة «نور» - وفى الحديث : «الصلاة نور المؤمن» (٥) . . والتنوير هو وقت صلاة الصبح ، وفى الحديث «نَوِّروا بصلاة الفجر»(٦) - . . فالمؤمن بذلك كله «مستنير» ، وله «تنويره الإسلامى» الخاص .

* * *

وإذا كان هذا «التنوير الإسلامى» هو تنوير بـ «الإسلام» . . أى النظر بعقل مؤمن فى المنابع الجوهرية والنقية للإسلام ، لفقه أحكامه ، واستلهام إجاباتها على علامات استفهام الواقع المعاصر . بعد فقه هذا الواقع - لعقد القران بين «فقه الواقع» و «فقه الأحكام» . . فإن التنوير الغربى - الوضعى - العلمانى - قد أقام ويقيم قطيعة مع الموروث الدينى ، رافضا استلهامه أو التزامه أو الانطلاق منه . .

(١) التغابن : ٨ . (٢) البقرة : ٢٥٧ . (٣) المائدة : ١٥ .
(٤) رواه مالك . (٥) رواه مسلم . (٦) رواه الدارمى .

لقد مثل ويمثل طورا جديدا تجاوز ويتجاوز الإصلاح الدينى الغربى . . فهذا الإصلاح البروتستانتى قد حرر العقل من الكهانة دون أن يحرره من الدين . . أما التنوير الغربى فإنه يحرر العقل من الدين ، ويقيم قطيعة معرفية كبرى مع الموروث الدينى ، وذلك بإقامته التناقض والتضاد بين «العقل» وبين «النقل» ورفضه أن يكون هناك سلطان على العقل إلا لهذا العقل وحده! . .

وفى شهادة تنويرية على حقيقة هذه القطيعة المعرفية الكبرى ، نقرأ لواحد من دعاة هذا التنوير : «كان المسيحى الناتج (أو المتولّد) عن حركة الإصلاح البروتستانتى حريصا - على المستوى الدينى - على عدم تقديم الطاعة إلا لله وكتابه ، لا لكهنته ولا لخليفته (أى البابا) .

وأما الآن - أى مع التنوير - فقد تم اجتياز عتبة ثانية : **فلم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله** الذى يستطيع أن يحاكم الأشياء بذاتها . .

إن هذه الأيد يولوجيا الأم ، التى اكتشفها عصر التنوير للعالم والتى تضاد المسيحية عن طريق الخروج منها تحمل اسما رمزيا ، كان مثقلا بالمعنى ومشحونا بدلالة الواقع فى القرن الماضى : **إنه الليبرالية** . وكانت جدتها من القوة حيث أنها قاومت كل محاولات الكاثوليكية للقضاء عليها أو على معارضتها . وكانت سلالتها التالية خصبة وصراعية داخلية ، لأنه من رحمها خرجت **الاشتراكية** . .

إن هذه الأيديولوجيا - التنوير - هى الأم ، بمعنى أن كل ما يتفرع عنها يتولد عن تطويراتها وتناقضاتها ، دون أن ينقض القطيعة الأبستمولوجية (المعرفية) الكبرى التى تفصل بين عصرين من الروح البشرية : عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الأكوينى ، وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير . . فمنذ الآن فصاعدا راح الأمل بمملكة الله ينزاح لكى يخلى المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته . وهكذا راح نظام النعمة الإلهية ينمحى ويتلاشى أمام نظام الطبيعة ، لقد أصبح الإنسان وحده مقياسا للإنسان . .»(١) !

ففارق شاسع بين تنوير إسلامى ، ينطلق من الدين . . وبين تنوير غربى - وضعى . . علمانى . . لا دينى - يقيم قطيعة معرفية كبرى مع الدين . . ويمحو

---

(١) انظر : هشام صالح . مجلة (الوحدة) - التى تصدر بالمغرب عدد : فبراير - مارس سنة ١٩٩٣ م ص ٢٠ ، ٢١ . . والنص لأميل بولا ، فى كتابه (الحرية العلمنة : حرب شطرى فرنسا ومبدأ الحداثة) - منشورات سيرف . باريس سنة ١٩٨٧م .

«نظام النعمة الإلهية لحساب نظام الطبيعة» . . ومن هذا التنوير الغربى ولدت - فى الغرب - الليبرالية . . والاشتراكية . . كليهما ! .

* * *

وإذا نحن شئنا إيجاز مقولات التنوير الغربى ، فلن نجد أفضل من ذلك الذى صنعه واحد من أكثر أنصاره والمروجين لمقولاته فى واقعنا الفكرى المعاصر - الدكتور مراد وهبة - فلقد لخص «المقولات العشر» لهذا التنوير فقال ، إنها :

١- «أن الإنسان حيوان طبيعى اجتماعى ، فهو جزء من الطبيعة ، وهى التى تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله ، خلقه وكرّمه بأن نفخ فيه من روحه ، وفضّله على سائر المخلوقات . . وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة ، يجدها فى العاطفة والشهوة وحدهما»

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة ، والطبيعية المحسوسة لا العالم الآخر ، أو ما وراء الطبيعة» .

٣ - «والوقوف فى الدين ، عند «الدين الطبيعى» ، الذى هو إفراز بشرى من صنع العقل ، لا «الدين السماوى» المتجاوز للطبيعة» . «واعتبار الشعور الدينى مزيجا من الخوف الخرافى والرغبة فى تغيير ظروف مؤلمة» .

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين ، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين ، وجعل السلطان المطلق للعقل ، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده » .

٥ - «وإحلال العلم محل الميتافيزيقا . . وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «النقلية» و «الوجدانية» .

٦ - واعتبار الفكر وظيفة الدماغ . . فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . وليس هناك نَفْسٌ فى الإنسان » .

٧ - وإثارة الشكوك فى مشروعية المطلق ، فالإنسان هو مقياس المطلق» .

٨ - «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية . . وحصر علاقتها بالسعادة واللذة ، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية . . مع جعل الأولوية للإحساسات

الفيزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية ، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا ، وهى مستندة إلى الحالة الفيزيقية» .

٩ - «وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية بالعاطفة والشهوة ، فالطبيعة هى التى أوجدت الإنسان ، والمجتمع هو المسئول عن سعادته» .

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول فيزيقية وتاريخية . . وتحرير التاريخ من السنن الإلهية ، وتفسيره بمفاهيم طبيعية أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»(١) .

فهو تنوير مادى يجعل الإنسان حيوانا طبيعيا ، ويقطع جميع الصلات بينه وبين الله والدين! .

---

(١) د . مراد وهبه (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ - ٧٠ . طبعة القاهرة والكويت سنة ١٩٩٤ م .

٥

التَّنْصِير

«التنصير» : هو الدعوة إلى النصرانية بين أبناء الديانات الأخرى ، أو فى أوساط الوثنيين واللادينيين ، وتسمى هذه الدعوة ، أحيانا : «التبشير» ، باعتبارها دعوة إلى «الإنجيل» ، والإنجيل معناه - باليونانية : «البشارة» . . لكن الأدق فى التعبير عن الدعوة إلى النصرانية هو مصطلح «التنصير» . .

ولقد ارتبطت دعوات التنصير وحركاته فى العالم الإسلامى بمراحل وحقب الاحتكاك الحضارى بين الغرب النصرانى والشرق الإسلامى ، إذ لم تكن الكنائس الشرقية ، منذ الفتح الإسلامى ، فى الحالات التى تجعل التنصير للمسلمين هدفا بارزا من أهدافها ، إذ كان همها الأكبر الحفاظ على ما تبقى من رعيتها على نصرانيتهم .

وفى حقبة الحروب الصليبية (٤٨٩ - ٦٩٠ هـ ١٠٩٦ - ١٢٩١م) لم تمارس الكنائس الغربية فى الشرق الإسلامى نشاطا ملحوظا فى التنصير ، فالتخلف الحضارى للغرب ، بالمقارنة مع الشرق الإسلامى ، وغلبة طابع الصراعات المسلحة ، لم تفتح للنصرانية الغربية أبوابا للتنصير فى الشرق ، باستثناء محاولات فشل أغلبها لاستمالة المسيحيين الشرقيين إلى مذاهب الغرب وكنائسه . .

أما فى العصر الحديث وفى ظل الزحف الغربى على الشرق ، والذى صادف ضعف الشرق ، وتراجعه الحضارى ، فلقد اقترنت هيمنة الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة على أقطار الشرق بوفود الإرساليات الغربية التنصيرية إلى بلادنا ، سافرة حينا ، ومن خلال المدارس والجامعات والمؤسسات الدينية والثقافية فى كثير من الأحايين . .

وإذا كانت حملة بونابرت على مصر (١٢١٣ هـ ١٧٩٨م) قد مثلت بداية غزو الغرب لقلب العالم الإسلامى ، بعد أن التف حوله فى العقود الأولى للقرن الخامس عشر الميلادى - فلقد مثلت فترة الوفاق بين محمد على باشا الكبير

(١١٨٤ - ١٢٦٥ هـ ١٧٧٠ - ١٨٤٨ م) وبين فرنسا أول اختراق كاثوليكى - وهو مذهب النصرانية فى فرنسا - للمجتمع المصرى . . وبالطبع فلم يكن هذا الاختراق على حساب المسلمين فى مصر ، وإنما كان اقتطاعا لشريحة من أقباط مصر الأرثوذكس ليتمذهبوا بمذهب الكاثوليك . . ولقد كان ذلك هو دأب طلائع التنصير الغربى ، فى محاولاته إقامة قواعد ومواطئ أقدام لمذاهبه وكنائسه فى الشرق ، إذ كان الأسهل والآمن له تحويل بعض نصارى الشرق عن مذاهبهم إلى مذاهبه ، تمهيدا - بعد إقامة ركائزه فى بلادنا - لممارسة الهدف الأول لدعواته وحركاته ، وهو تنصير المسلمين .

وبعد تراجع مشروع محمد على باشا ، وحصار الغرب لتجربته ، وتفكيك عناصر قوتها - والذى بدأ بمعاهدة لندن (١٢٥٦ هـ ١٨٤٠م) - أخذ تسلل النفوذ الغربى إلى المجتمع المصرى والمجتمعات الشرقية فى الازدياد ، وكان التنصير واحدا من آليات الهيمنة الغربية الزاحفة على بلادنا ، تمهيدا للاستعمار السافر ، ودعما لسلطات احتلاله بعد قيامها . . ولأن نصرانية انجلترا - التى علت كفة نفوذها بمصر . . ثم توج هذا النفوذ بالاحتلال - لأن نصرانية انجلترا بروتستانتية ، وهو مذهب الكنيسة المشيخية فى أمريكا . . كان التنصير البروتستانتى ، بواسطة الإرساليات الأمريكية سباقا إلى العمل التنصيرى فى مصر ، على حين استأثرت فرنسا بالشام . . بل لعل وحدة المذهب فى انجلترا وأمريكا قد أتاحت للاستعمار الإنجليزى فى مصر أن يدع التنصير لمذهبه ، لكن بواسطة إرساليات أمريكية ، حتى يكسب من إقامة ركائز لنصرانيته ، دون أن يتحمل أوزار ردود الفعل المحلية لهذا التنصير ، الذى بدأت إرسالياته باقتطاع نفر من الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، الأمر الذى وحد موقف المسلمين والأرثوذكس ضد نشاطات إرساليات التنصير . .

أما أول تشكيل لأول مجمع للكنيسة المشيخية - البروتستانتية - فى مصر ، فلقد حدث فى ١٣ إبريل سنة ١٨٦٠ م ، من سبعة أعضاء ، لم يكن من بينهم مصرى واحد ! . .

ومن خلال المدارس التى أقامتها إرساليات التنصير . . والكليات الجامعية - من مثل «كلية روبرت» فى استانبول . . و «الجامعة الأمريكية» فى بيروت - والتى افتتحت سنة ١٨٦٦م . . و«الجامعة الأمريكية» بالقاهرة ، والتى افتتحت باسم «مدرسة لنكولن للدراسات الشرقية» سنة ١٩٢٠م - من خلال هذه المؤسسات التعليمية بدأ التنصير عمله فى بلادنا . . فلما تأسست الكنائس البروتستانتية فى

أغلب البلاد الشرقية ، تأسس «مجلس كنائس الشرق الأوسط» سنة ١٩٢٧م ، وعقد اجتماعه التأسيسى فى «حلوان» بمصر . .

وبعد تأسيس الكنائس ، التى هى فروع للنصرانية الغربية ، بدأت مرحلة العمل على تنصير المسلمين ، وشهدت القاهرة سنة ١٩٠٦ م أول المؤتمرات التنصيرية التى تكرست لهذا الهدف ، وهو المؤتمر الذى حضره ستون ممثلا لثلاثين كنيسة وإرسالية ، وقاده أبرز المنصرين الغربيين العاملين فى الشرق الإسلامى صموئيل زويمر Zwemer (١٨٦٧ - ١٩٥٢م) . . وبعد مؤتمر القاهرة عقد مؤتمر «أدنبرة» سنه ١٩١٠م . . ومؤتمر «لكناو» - بالهند - سنة ١٩١١م . . لوضع وتنفيذ ومتابعة خطط التنصير فى صفوف المسلمين .

وفى الربع قرن الأخير ، وبسبب تعاظم مد اليقظة الإسلامية وإدراك إرساليات التنصير ضآلة حصادها رغم وفرة الإمكانات وكثرة الجهود المبذولة للتنصير فى صفوف المسلمين ، كثر الحديث عن ضرورة مراجعة أساليب التنصير بين المسلمين . . وضرورة تكثيف الجهود لمعالجة الصحوة الإسلامية قبل أن تتمكن من إنهاض عالم الإسلام فيفلت نهائيا من قبضة الهيمنة الغربية ، وتنجو عقائد أبنائه من مطامع المنصرين . . فبدأت سلسلة من المؤتمرات التنصيرية لهذا المستوى الجديد من التخطيط والتنفيذ . . «المؤتمر الإنجيلى الأول حول تنصير العالم» - فى برلين - سنة ١٩٦٦ م . . و «المؤتمر العالمى الثانى حول تنصير العالم» - فى لوزان - بسويسرا- سنة ١٩٧٤م . . ثم توجت هذة المؤتمرات بأخطر مؤتمرات التنصير ، على الإطلاق ، مؤتمر «كولورادو» فى أمريكا - الذى انعقد بمدينة «جلين آيرى» فى ١٥ مايو سنة ١٩٧٨م . . والذى قرر رفع مستوى طموح التنصير من «التنصير بين المسلمين» إلى «تنصير كل المسلمين» ؟! . . والذى انتقد تاريخ التنصير وأساليبه ، ودعا إلى اختراق الإسلام وعالمه - قرآنه . . وثقافته . . وأنماط وأشكال شعائره . . وعادات أهله وتقاليدهم . . لوضع «المضامين النصرانية» فى «أوعية إسلامية» ، وذلك حتى لا تبدو النصرانية ديانة غربية ، بسبب علاقتها بالثقافة الغربية ، وتقاليد الكنائس والمنصرين الغربيين ، وسلطات الاستعمار الغربى ؟! . .

وبعد مؤتمر «كولورادو» أقاموا المؤسسة الأم - «معهد زويمر» - ليكون بمثابة «المخ» لكل جهود إرساليات التنصير . . هذه الجهود التى تحدثت عنها «النشرة الدولية للبحوث الإرسالية النصرانية» فذكرت من الإمكانات المتوفرة لديها - حسب إحصاء سنة ١٩٩١ م . .

٨٨٠ ر١٢٠ مؤسسة مخصصة لتنصير المسلمين ، تمتلك ٩٩،٢٠٠ معهدا لتأهيل المنصرين ، و ٢٥٠ ر ٢٠٨ ر٤ منصرا محترفا ، و ٠٠٠ ر ٠٠٠ ر٨٢ حاسبا آليا (كمبيوتر) و . . . ر ٢٤ مجلة ، و٢٣٤٠ر٢ محطة إذاعة - مسموعة ومرئية - ، و٦٧٧ر١٠ مدرسة ، يدرس فيها ٠٠٠ر٠٠٠ر٩ طالب ، ٦٠٠ر١٠ مستشفى ، ٦٨٠ دارا للعجزة والمسنين ، ٠٥٠ر١٠ صيدلية . . أما ميزانية إرساليات التنصير- فى سنة ١٩٩١ م - فهى ٠٠٠ر٠٠٠ر٠٠٠ر١٦٣ مليارا من الدولارات . .

ولقد اختصت إفريقيا من هذه الإمكانات التنصيرية بـ ٠٠٠ر١٤ منصرا ، و٠٠٠ر١٦ معهدا للتنصير ، و٥٠٠ مدرسة لاهوتية ، ٦٠٠ مستشفى ! . .

أما الدخل السنوى للكنائس العاملة فى التنصير فهو ٠٠٠ر٠٠٠ر٩ دولارا . . على حين يبلغ الدخل السنوى للإرساليات التنصيرية ٠٠٠ر٠٠٠ر٩٠٠ر٨ دولارا[1] . .!

(١) للمزيد من التفصيل انظر : د محمد عمارة (استراتيجية التنصير فى العالم الإسلامى) طبعة مالطا سنة ١٩٩٢ م .

٦

الاستخلاف

اسْتَخْلَفَ . يَسْتَخْلِفُ . . اسْتِخْلاَفًا . فالاستخلاف : مصدر معناه : اتخاذ الخليفة ، ليخلف وينوب فيما فُوِّضَ إليه الاستخلاف فيه .

وعندما أراد الله ، سبحانه وتعالى خلق آدم عليه السلام ، أنبأ ملائكته أنه سيتخذه ، فى الأرض ، خليفة ، يحمل أمانة العلم والاختيار والتكليف ، نهوضا برسالة عمرانها . فقال ، عز وجل ، لملائكته ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾(١) . .

فالذى يستخلف إنسانا فى أمر من الأمور ، لابد وأن يحدد له هذا الأمر ، ونطاق استخلافه فيه ، والمعالم الأساسية التى يوصيه بالتزامها كى تكون إطارا لحريته وهو ينهض بمهام هذا الاستخلاف . . فتكون مكانة الخليفة عندئذ وسطا - لا تبلغ مكانة من استخلفه ، علوا . . كما لا تهبط إلى درجة الذى لم يحظ بالتوكيل والإنابة والاستخلاف - فى الانخفاض - . .

وبمعني الاستخلاف هذا ، تتحدد مكانة الإنسان - فى الرؤية الإسلامية - فى هذا الوجود . . مكانة الخليفة ، ذى التفويض فى عمارة الأرض ، الحر المختار المكلف المسئول - لأن هذه شروط لتمكنه من النهوض بمهام عمران الأرض - وأيضا المحكومة حريته ببنود عقد وعهد الاستخلاف - أى الشريعة الإلهية . التى تمثل معالم وضوابط وآفاق هذا الاستخلاف .

وهذا المعنى للاستخلاف ، وهذه المكانة للخليفة - الإنسان - التى مثلت فلسفة الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان فى الكون - مكانة الخليفة عن خالق هذا الكون وخالق هذا الإنسان - هى التى انحرفت عنها الفلسفات والحضارات المادية ، عندما ألهت الإنسان ، فجعلت أبطاله آلهة ، أو أَنْسَنَت الإله ، فزعمت حلوله

---

(١) البقرة (٣٠) .

وتجسده فى الإنسان . . فعند الإغريق - فى الحضارة اليونانية القديمة - جعلوا أبطالهم - وهم أناس - آلهة - وهذا هو تأليه الإنسان - فلما تدين الرومان بالنصرانية ، أحلوا هذا المضمون الوثنى محل توحيدها للخالق وتنزيهها له ، فألهوا المسيح عيسى بن مريم ، عليه السلام ، بادعاء حلول اللاهوت فى ناسوته ! . . وكلا وجهى العملة - تأليه الإنسان ، أو أنْسَنَة الإله - ينحرف عن فلسفة الاستخلاف ، ويجعل الإنسان سيد الكون ، لا خليفة عن سيد الكون ؟! . .

وهذا الانحراف عن فلسفة الخلافة والاستخلاف هو الذى جعل إنسان هذه الحضارة المادية سواء فى طورها اليونانى الوثنى ، أم فى طورها الغربى العلمانى ، جعلها تطلق العنان لحرية إنسانها ، دونما قيود أو حدود أو آفاق من شريعة السماء . . فإذا انتفت فكرة الخلافة ، انتفت ضوابط وحدود ومعالم عقد الاستخلاف . . وهذا هو الذى جعل الحرية الإنسانية ، بالمفهوم الغربى ، ومن ثم الديمقراطية الغربية ، لا تلتزم بحدود الحرام والحلال الدينى فى تنظيم حرية الإنسان ! . .

وعلى النقيض من انحراف هذه النظرة المادية - فى رؤية مكانة الإنسان فى الوجود - جاءت بعض فلسفات الديانات الوضعية - مثل «النرفانا Nirvana» الهندية - وبعض مذاهب «التصوف - الفلسفى - الباطنى» - جاءت هذه الفلسفات لتنفى عن الإنسان أية حرية أو قدرة أو استطاعة . . فرأته «حقيرا - فانيا» ، لا سبيل إلى خلاصه وتقدمه وارتقائه ، إلا «الجبرية» والفناء فى المطلق أو فى ذات «الحق - الله» ! . . فكان هذا الغلو فى تكبيل الإنسان و «تهميشه» أو نفى الحرية عنه ، هو الآخر ، انحرافا عن النظرة الوسطية الإسلامية . . التى رأته خليفة عن الله سبحانه فى هذه الأرض ، استخلفه لعمرانها ، ووهبه مقومات الحرية والقدرة و الاستطاعة ، التى لا تخرج به عن دائرة الخليفة والنائب والوكيل - فهو ليس بسيد الكون - . . وأيضا التى ترتفع بمكانته عن مستوى «الحقير- الفانى فى الغير» الذى لا حرية له ولا قدرة ولا اختيار ! . .

وبين هاتين الرؤيتين - المادية . . والباطنية - تقف فلسفة الاستخلاف الإسلامية ، فتجعل الإنسان - فى هذا الكون - أفضل خلق الله ، وعبدا لله خليفة عنه ، سبحانه ، محكومة حرياته وقدراته ببنود عقد وعهد الاستخلاف - شريعة الله - . . وبعبارة الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) - التى تحدد الاستخلاف ومكانة الإنسان كخليفة عن الله ، فى هذا الوجود - فإن هذا الإنسان «عبد لله وحده ، وسيد لكل شىء بعده» ! . .

هذا عن معنى الاستخلاف فى مكانة الإنسان فى هذا الوجود .

* * *

وتفريعا على هذا المعنى الكلى للاستخلاف ، تتميز الرؤية الإسلامية لنطاق حرية الإنسان - الخليفة - فى الثروات والأموال . . فهو فيها ، أيضا ، خليفة ومُسْتَخلف ، تحكم حرياته فى التصرف بنود عقد وعهد الاستخلاف . .

فالمالك الحقيقى ، مالك الرقبة ، فى الأموال والثروات هو خالقها ومفيضها فى الطبيعة ، الله ، سبحانه وتعالى . . وهو الذى سخرها ، كغيرها من قوى الطبيعة وكنوزها ، ليرتفق بها الإنسان - إرتفاق تسخير - بمعنى الأخوة - لا ارتفاق سُخْرة - بمعنى القهر - استعانة بها على أداء مهام الاستخلاف - عمارة هذه الأرض وتزيينها . .

وللإنسان فى هذه الثروات والأموال ملكية المنفعة المجازية ، ملكية الوظيفة الاجتماعية ، التى تتيح له حرية الاختصاص ، والاستثمار والتنمية والانتفاع ، المحكومة ببنود عقد وعهد الاستخلاف فى الأموال والثروات . . والاستخلاف من المالك الحقيقى ، سبحانه وتعالى . .

وهذا المعنى للاستخلاف ، فى الأموال والثروات - كما هو شأن الوسطية الإسلامية - لا يجرد الإنسان من حق الملكية للثروات والأموال . . وأيضا لا يرفع الضوابط عن حريته فى التملك والتصرف . . وإنما يقف بهذه الحرية عند «حرية - الخليفة» ، المحكومة بإرادة وأوامر ونواهى المالك الحقيقى للأموال والثروات . .

ولمعنى الاستخلاف هذا جاء التعبير بمصطلح «الحق» عن ما للآخرين فى مال الإنسان ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾[1] . . وجاء التصريح بأن مكانة الإنسان فى الأموال والثروات هى مكانة «الخليفة - المُستَخْلَف» . . ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾[2] وجاءت إضافة مصطلح «المال» ، فى القرآن الكريم ، إلى ضمير «الجمع» فى سبع وأربعين آية - فالجمع - الإنسان هو المُسْتَخلَف- بينما جاءت إضافته إلى ضمير «المفرد» فى سبع آيات ، كى لا يستأثر وينفرد ويستغنى . . وأيضا ، كى لا يحرم من حق الاختصاص والحيازة والملكية المحكومة بفلسفة وضوابط الاستخلاف ! . .

---

(١) المعارج : ٢٤ . ٢٥ . (٢) الحديد : ٧ .

فللإنسان مال . . لكنه فى نفس الوقت مال الأمة . . وبعبارة الشيخ محمد عبده : إن تكافل الأمة يعنى «أن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم»! . . وبعبارة الزمخشرى (٤٦٧ - ٥٣٨هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤م) فى (الكشاف) - وهو يفسر قوله ، سبحانه وتعالى : ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ - : «إن مراد الله من هذه الآية هو أن يقول للناس : إن الأموال التى فى أيديكم إنما هى أموال الله ، بخلقه وإنشائه لها ، وإنما مَوَّلكم إياها ، وخَوَّلكم الاستمتاع بها ، وَجعلكم خلفاء فى التصرف فيها ، فليست هى أموالكم فى الحقيقة ، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب . .»!

هذا هو معنى الاستخلاف فى ميدان الثروات والأموال . .

وعن هذا المعنى . . وعن هذه الفلسفة حدث ويحدث انحراف الحضارات المادية ، تلك التى جعلت الإنسان سيد الكون ، ذا الحرية المطلقة . . فأطلقت العنان لحرية تملكه فى الثروات والأموال - فردا فى الليبرالية الرأسمالية . . وطبقة بروليتاريا - أو حزبها - فى الشمولية الشيوعية - . . وكذلك يأتى الانحراف النقيض فى الفلسفات الباطنية ، التى تدعو الإنسان - بالجبر وزهد الدراويش - إلى أن يدير ظهره لعالم الثروات والأموال؟! . .

وبين هذين الانحرافين ، تقف فلسفة الإسلام ووسطيته ، كما تمثلت فى نظرية الاستخلاف .

* * *

وهناك ميدان آخر ، يتجلى فيه تميز فلسفة الاستخلاف الإسلامية ، عن غيرها من الفلسفات . . ألا وهو علاقة «الدين» بـ «الدولة» . .

فلأن الإنسان خليفة عن الله ، سبحانه وتعالى ، وهو حر ، الحرية المحكومة ببنود عقد وعهد الاستخلاف . . كانت «الدولة» التى هى إنجاز بشرى ، ومؤسسات مدنية ، محكومة - فى الرؤية الإسلامية بالمرجعية الإلهية ، أى بالشريعة ، التى هى وضع إلهى . . فالشورى البشرية ، تقيم «الدولة» المحكومة بالشريعة «الدينية» . . فتتوافق فيها وتتآخى : سلطة الأمة المحكوم بسيادة الحاكمية الآلهية فى التشريع ، ويبدع فيها الفقهاء فقه المعاملات «الفروع» المحكوم اجتهادهم فيه بثوابت «الأصول» والأحكام الإلهية . . . وبهذا كان نموذج الدولة الإسلامية - دولة الخلافة - متميزا عن «دولة الكهانة» - دولة الحكم بالحق الالهى . . والتفويض الإلهى - التى جعلت «الدولة» «دينا خالصا» فقدستها قداسة الدين ، وثبتتها

ثبات الوضع الإلهى . . كما تميز نموذج الدولة الإسلامية ، كذلك ، عن النموذج العلمانى للدولة - والذى هو نقيض دولة الكهانة والتفويض الإلهى - فهو يفصل «الدولة» عن «الدين» ، ويقطع صلات الشريعة بكل شئون العمران . .

وفى ضوء هذه الحقيقة . . حقيقة قيام دولة الإسلام على قواعد فلسفة الاستخلاف . . كانت تسميتها بـ «دولة الخلافة» . . فرأسها - الخليفة - ليس كالبابوية - نائبا عن الله . . لأن الاستخلاف هو للأمة - للإنسان - . . ورأس الدولة الإسلامية خليفة عن الأمة - ونائب لها ووكيل عنها ، وهى أى الأمة الخليفة عن الله . . ومن هنا كانت الأمة هى التى تختار خليفتها ، وتبايعه ، وتفوضه ، وتراقبه وتحاسبه . . بينما هو - فى دولة الكهانة - معصوم عصمة النائب عن السماء - ؟! . .

ولهذا المعنى - معنى الاستخلاف - فى فلسفة الحكم بالدولة الإسلامية - جاء حديث رسول الله ، ﷺ ، الذى يعلمنا تميّز فلسفة دولة الخلافة عن فلسفات الدولة التى سبقتها فيما تقدمها من شرائع وحضارات . . ففى الحديث الذى يرويه أبو هريرة رضي الله عنه ، يقول رسول الله ، ﷺ : «إن بنى إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبى خلفه نبى . وإنه لا نبى بعدى ، إنه سيكون خلفاء»[(1)] ففلسفة الخلافة الإسلامية هى فلسفة الاستخلاف ! . .

* * *

وإذا كانت الفلسفات والحضارات المادية - ومنها الحضارة الغربية - قد حصرت سبل المعرفة للإنسان فى هدايتى : العقل . . والتجارب التى يدركها الإنسان بالحواس . . فلقد كان ذلك بسبب غيبة فلسفة الاستخلاف عن هذه الفلسفات والحضارات المادية . . فلم تجعل للإنسان هدايات من خارج ذاته وخارج عالمه المحسوس ، عالم الشهادة . . لأنها رأته سيد وجوده ، وليس خليفة عن إله مفارق لهذا الوجود ، ومنزه عن التلبس والحلول والاتحاد بهذا الوجود . .

أما فى الرؤية الإسلامية - المؤسسة على فلسفة الاستخلاف - لسبل المعرفة الإنسانية ، فإنها - على حين لا تنتقص من قدر ومكانة هدايتى «العقل» و«الحواس» فإنها - تضيف إليهما . . وأيضا تضبطهما . . تضيف إليهما هداية «الوحى الإلهى» - الذى يتجلى فى «البلاغ القرآنى» وفى «البيان النبوى لهذا

(1) رواه البخارى ، وابن ماجه ، والإمام أحمد .

البلاغ» - السنة النبوية - باعتبار هذا «الوحى» هداية إلهية للإنسان ، من قبل صاحب العلم الكلى والمحيط ، سبحانه وتعالى ، يحمل إلى الإنسان أنباء عالم الغيب والأحكام التى لا يستقل العقل الإنسانى بإدراكها ، ولا تدخل تحت إدراك الحواس الإنسانية وتجاربها . . فهذا العقل وهذه الحواس نسبية القدرات والإدراك ، تبعا لنسبية قدرات الإنسان .

كما تضيف ، أيضا ، إلى سبل المعرفة الإنسانية : هداية الوجدان . . ونور القلب ، ذلك الفقه الذى لا يأتى ثمرة لا للعقل ولا للحواس ، وإنما هو لطائف إلهية وأنوار ربانية تشرق فى القلوب ! . .

وهكذا تتأسس على فلسفة الاستخلاف الإسلامية نظرية متميزة فى المعرفة ، ترى الإنسان خليفة عن الله ، سبحانه تعالى ، ومن ثم فمعارفه ليست واقفة فقط عند نطاق ما يدركه بذاته ، وبتجارب حواسه فى عالم شهادته . . وإنما لمعارفه هذه سبل أخرى قد وهبها له خالقه ، الذى سواه ، واستخلفه لعمران الوجود الذى يعيش فيه .

* * *

إذن . . ففى الدولة . . كما فى الأموال والثروات . . كما فى سبل المعرفة الإنسانية ومصادرها - بل وفى كل الميادين - تتجلى فلسفة الاستخلاف الإسلامية . . تلك التى تبدأ بتميز النظرة الإسلامية لمكانة الإنسان فى الكون ، ودرجته فى سلم الموجودات . .

فالإنسان الخليفة ، المالك لمؤهلات الاستخلاف . . وأيضا المحكومة حرياته وقدراته وملكاته ببنود عقد وعهد الاستخلاف الإلهى له - أى الشريعة الإلهية - هذا الإنسان الخليفة ، هو الذى يجعل «الاستخلاف» فلسفة إسلامية تميز النسق الفكرى الإسلامى عن غيره من الأنساق الفكرية فى كل ميادين الحياة ، كما تميز الحضارة الإسلامية ، المصطبغة بصبغة الإسلام ، عن غيرها من الحضارات المادية ، التى انحرفت عن صبغة الله ، وفطرته التى فطر الناس عليها[1] ! .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٧م

٧

الشَّريعة

- لغة : هى مشرَعة الماء ، ومورد الشاربة إلى الماء الجارى . ثم استعير مصطلحها للدلالة الاصطلاحية على كل طريقة موضوعة بوضع إلهى ثابت ، جاءتنا بواسطة نبى من الأنبياء .

فالشريعة - بالمعنى الاصطلاحى - : هى ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التى جاء بها نبى من الأنبياء ، فهى وضع إلهى ، وليست اجتهادا إنسانيا ، وهى ثابت ، وليست متغيرا . . ومن هنا تميزت الشريعة عن «الفقه» ، الذى هو اجتهاد إنسانى فى إطار الشريعة الإلهية . . وهى - أى الشريعة - ثابته ، لأنها دين وأصول ، بينما الفقه متطور ، لأنه فروع تواكب مستجدات الزمان والمكان والوقائع والمصالح والأفهام . . ولذلك كان الشارع للشريعة هو الله ، سبحانه وتعالى ، وهو لا يوصف «بالفقيه» ، والرسول مُبيِّن للشريعة الإلهية . . أما الفقيه ، فليس شارعا .

والشريعة تشمل ما تعلق «بكيفية العمل» - وتسمى فرعية وعملية - ولها دُوِّن علم الفقه - فهو علم الفروع . . كما تشمل الشريعة ما تعلق «بكيفية الاعتقاد» - وتسمى أصلية واعتقادية - ولها دُوِّن علم الأصول - أصول الدين - الذى هو «علم الكلام» .

والإسلام عقيدة وشريعة . . وإذا كان جوهر العقيدة هو التوحيد ، الذى يفرد الذات الإلهية بالعبودية والأحدية فى الذات والصفات والخلق والأفعال . . فإن الشريعة هى كل المعالم والضوابط والوصايا والأحكام والقيم والأخلاقيات التى جاء بها الإسلام ، ليستقيم بها المسلم على طريق ومنهاج الوصول إلى تحقيق الاعتقاد الدينى . . وهى بذلك ، تشمل العبادات والمعاملات والقيم ، سواء منها ما جاء فى آيات وأحاديث الأحكام أم فى غيرها من الآيات والأحاديث . . بل إن ما قصه القرآن من قصص ، أو دعا إليه من نظر وتدبر وتفكر ، هى مصادر لاستخلاص المعالم التى تدخل فى بناء الشريعة ومنارات طريقها ، التى تقيم المسلم على طريق الاعتقاد الإسلامى .

وكما تشمل الشريعة الأحكام الجزئية ، التى يتهذب بها الإنسان المكلف ، فى كل أمور ومناحى المعاش الدنيوى والمعاد الأخروى ، فإنها شاملة كذلك للأحكام الراجعة إلى النصوص الشرعية ، مع تلك التى نص عليها الشارع . . فهى شاملة «للفعل» و «الترك» المأخوذين من النص الدينى الصريح والمأخوذين أيضا من دلالته .

وفى العلاقة بين «الشريعة» و «الملّة» نجد أن «الشريعة» ، وهى الأحكام الجزئية ، تطلق على الأصول الكلية - كالإيمان بالله وكتبه ورسله - مجازا . . ونجد «الملّة» تطلق على الأصول حقيقة ، وإن أطلقت على الفروع والأحكام الجزئية فمن باب المجاز .

وهذه الأصول - أى «الملّة» هى التى اتحدت فيها رسالات كل الأنبياء ، بينما تمايزت هذه الرسالات فى «الشرائع» - أى فى الأحكام الجزئية . .

وإذا كانت الشريعة هي الطريق الشرعى الموصلة معالمه وأحكامه إلى الاعتقاد بأصول الإيمان ، فإن «الشِّرْعَة» هى ابتداء هذا الطريق ، أو هى الدين ذاته . . أما «المنهاج» ، فهو الطريق الواضح ، أو هو الدليل . . وفى القرآن الكريم : ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[1] . . وفيما روى عن ابن عباس ، رضي الله عنه : «الشِّرعة : ما ورد به القرآن ، والمنهاج : ما ورد به السنة» .

ولقد دخلت فى الشريعة الإسلامية - شريعة الأمة الخاتمة - أحكام جزئية كانت ضمن شرائع أمم الرسالات السابقة ، أقرها الإسلام ، فأصبحت جزءا من شريعة الرسالة المحمدية - وفق قاعدة : شريعة من قبلنا شريعة لنا مالم تنسخ . . وفى الشريعة الإسلامية أيضا أحكام جزئية كانت معروفة فى الجاهلية - هى من بقايا الشرائع السابقة ، أو مما جاء ثمرة للصواب والحكمة الإنسانية - أقرها الإسلام ، لا تساقها مع فلسفة الإسلام فى التشريع ، وذلك انطلاقا من أن الرسالة الخاتمة قد جاءت مصدقة ومهيمنة على ميراث النبوات والشرائع السابقة ، ومتممة لمكارم الأخلاق .

---

(١) المائدة : ٤٨ .

ولأن الشريعة الإسلامية هى الشريعة الخاتمة ، ولأنها عالمية - لعالمية الإسلام - فلقد وقفت فى التشريع للوقائع المتغيرة والمتطورة عند الإجمال والكليات وفلسفة التشريع ، حتى تفتح الطريق دائما وأبدا أمام الفقه الإسلامى لتنمية القانون الذى يواكب المتغيرات ويستجيب للمستجدات . . بينما وجدناها قد فصلت الأحكام فى الثوابت ، التى مثلت ضرورات إنسانية لا تتغاير بتغاير الزمان والمكان - من مثل الضرورات الخمس : الحفاظ على الدين ، والنفس ، والعقل ، والعرض والنسب ، والمال - ومن مثل : القيم - وبذلك جمعت الشريعة بين ثبات الفلسفة الإسلامية فى التشريع والتقنين ، وبين تطور الفقه وأحكام الفروع والمتغيرات ، تلك التى اكتسبت وتكتسب إسلاميتها من التزامها بروح الشريعة ، وحدود الله فيها ، وفلسفة الإسلام المتميزة فى التشريع .

وفى الشريعة الإسلامية ، ارتبطت القيم والمقاصد الأخلاقية بكل الأحكام ، فتميزت فيها «المصلحة» بـ «الاعتبار الشرعى» ، ولم تنفصل عن القيم والأخلاق ، كما حدث فى المنظومات القانونية الرومانية واللاتينية التى تغيّت ضبط حركة الواقع وتحقيق المصلحة الإنسانية ، بالمعنى الدنيوى ، غير الملتزم بأحكام الدين وحدود الله وقيم الأخلاق . فمنطلقات المنظومات القانونية الوضعية هى «العالم» و«الواقع» - عالم الشهادة- وحقائق وقوانين علومه . . بينما تضيف منطلقات الفقه الإسلامى فى المعاملات إلى ذلك عالم الغيب ووحى الله وشريعته السماوية . .

وكذلك ، تقف المنظومات القانونية الوضعية ، فى معايير «التحسين والتقبيح» ، عند « العقل المجرد» و «الحواس وتجاربها» ، بينما يضيف المنهاج الإسلامى إلى هذه المعايير «للتحسين والتقبيح» : معيار «الشرع» بأوامره ونواهيه ، وذلك انطلاقا من تميز النظرة الإسلامية إلى مكانة الإنسان - صاحب «العقل» و «التجربة» - فى هذا الكون . . فهو خليفة لله فى استعمار الأرض ، محكوم عقله وتجربته - وهما نسبيتا العلم والإدراك - بحدود وحقوق الله ، سبحانه وتعالى ، وبالعلم الإلهى الكلى والمطلق والمحيط .

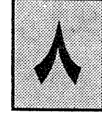
ولقد ظلت الشريعة الإسلامية - فى التطور والتاريخ الحضارى للأمة الإسلامية - متفردة بالمرجعية والحاكمية ، فى قضاء الأمة ، وفقهها ، واجتهادات مجتهديها وتجديد مجدديها ، دون شريك أو مزاحم لها فى هذه المرجعية . منذ ظهور الإسلام

إلى أن وفد القانون الوضعى - ذو الفلسفة الغربية فى التشريع - إلى كثير من البلاد الإسلامية ، فى ركاب النفوذ والغزو والاستعمار الغربى الحديث لعالم الإسلام ، فزاحم الشريعة الإسلامية وفقهها فى كثير من المؤسسات الحقوقية والمجالس التشريعية والدوائر القضائية . . ولذلك كانت الدعوة إلى استرجاع كامل المرجعية للشريعة الإسلامية فى الحياة الإسلامية واحدة من مقاصد دعوات اليقظة الإسلامية الحديثة ، طلبا لتحرير العقل والواقع الإسلاميين من هذا الاختراق القانونى ، المخالف - فى فلسفته والكثير من أحكامه - للمنظومة الإسلامية فى التشريع والتقنين .

كما أصبحت الدعوة إلى الاجتهاد الإسلامى المعاصر ، الذى يستنبط من الأصول والمبادئ الشرعية ، الأحكام التى تحكم حركة المستجدات فى الواقع الإسلامى الجديد ، أصبحت هذه الدعوة ، هى الأخرى ، مطلبا من مطالب الأمة ، التى تريد الاحتكام إلى شريعتها ، مع مواكبة الواقع الجديد بفقه إسلامى جديد .

ولعل مما يعين على ذلك ، التقنين الحديث لتراث الفقه الإسلامى القديم فى أحكام المعاملات ، فهو يقدم ثروة غنية من الأحكام فى صورة منظومة قانونية حديثة ومعاصرة ومضبوطة . . تسد فراغا كبيرا ، وتحرك ، أيضا ، العقل المسلم لاجتهادات معاصرة تقنن للمستجدات التى لم يعرفها الأقدمون . .

وكذلك الحال مع ضرورة تصنيف وتبويب مصادر أحكام الفقه الإسلامى ، وتجديد علم أصول الفقه فكلها مهام ومقاصد ضرورية لتحقيق عودة الشريعة الإسلامية إلى كامل التفرد بالمرجعية فى المؤسسات الحقوقية والمجالس التشريعية والدوائر القضائية بعالم الإسلام .



الحَـاكِمِيّـة

الشـريعة : وضع إلهى ثابت ، يوحى بها الله سبحانه وتعالى ، إلى الأنبياء والمرسلين . . فهى «الطريقة الإلهية ، التى قَيَّضَ الله من الدين ، وأمر المكلفين بتحريها ، مع تمكين واختيار ، وذلك ليتهذب بها المكلف معاشا ومعادا»(١) . .

وهى واحدة ، فى الأمة الواحدة ، والرسالة الواحدة . . وتُكَوِّن ، مع العقيدة ، جماع الرسالة والدين وإذا كانت رسالات الرسل جميعا قد اتفقت فى عقائد الدين الإلهى الواحد ، فإنها قد تمايزت فى الشرائع الإلهية ، فكان لكل رسول شريعة أوحاها إليه الله . . ومع امتياز الشريعة الإسلامية بما ناسب نضج العقل البشرى ، وبلوغ الإنسانية سن الرشد ، فلقد تميزت ، كذلك ، بوقوفها فى المتغيرات عند المبادئ والقواعد والكليات وفلسفة التشريع ، مع التفصيل ، فقط ، لما هو ثابت لا يتغير فى الفطرة السوية للإنسان ، وذلك لتميزها بالعالمية - فكان لابد وأن تكون صالحة للتجدد والتطور اللذين يلبيان حاجات كل واقع جديد ، ولتميزها ، كذلك ، بأنها خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان ، الأمر الذى اقتضى أن تكون صالحة لتلبية حاجات المستجدات التي تستحدثها القرون المتطاولة فى مستقبل الإنسانية ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . .

وبعد حديث القرآن الكريم عن بينات الشرائع التى أنزلها الله ، سبحانه وتعالى ، للأمم التى سبقت أمة الإسلام ، تاريخيا ، على درب الرسالات السماوية ، خاطب محمدا ، ﷺ فقال : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (١٨) إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (١٩) هَٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(٢)

فلمحمد ﷺ وأمته - العالمية الخاتمة - شريعتها الإلهية المتميزة - بصائر وهدى - الواجبة الاتباع ، تكليفا من الله . وغير هذه الآيات ، شاعت فى القرآن الكريم

---

(١) الراغب الأصفهانى (المفردات فى غريب القرآن) - مادة «الشريعة» - طبعة دار التحرير . القاهرة . و(الكليات) لأبى البقاء الكفوى .

(٢) الجاثية : ١٨ - ٢٠ .

الآيات المفصحة عن التكليف الوجوبى بفريضة تحكيم الشريعة الإسلامية ، من مثل قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾(١) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾(٢) ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(٣) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٦٤) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾(٤)

فلأمة الإسلام شريعة إلهية واحدة ، واجبة التحكيم ، لأنها حكم الله وحاكميته فى هذه الأمة الخاتمة . .

* * *

لكن . . هل يعنى حكم الله بحاكمية الشريعة الإسلامية الواحدة ، انتفاء الحاكمية البشرية فى فقه الأحكام والفتاوى؟ أم أن وحدة الشريعة قد مثلت «الجامع الإلهى» فى الشريعة ، الذى يتسع لحاكميات بشرية ، استخلفها الله ، سبحانه وتعالى ، لتتعدد أحكامها وفتاواها بتعدد وتنوع المصالح والوقائع والعادات والأعراف ، وما يقتضيه هذا التعدد والتنوع من تعددية فى اجتهادات الحكام - (القضاة) - والمفتين ؟ . .

إن تعدد الحاكميات البشرية فى الأحكام واختلاف الاجتهادات الإنسانية فى الفتاوى - وذلك فى إطار كليات وحدود ومبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية الواحدة - حقيقة من حقائق الشرع الإسلامى ، التى لم يختلف عليها أحد من أهل العلم بالإسلام . .

لكن ، لأن هذه القضية موضع رفض وإنكار من «عوام المقلدين» ، ومن قطاع محسوب على الثقافة الإسلامية ، ينكرون وجود حاكمية بشرية فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية ، ومن ثم ينكرون تعددية الحاكميات الإسلامية ، فى إطار الشريعة الواحدة ، احتاجت هذه القضية إلى تأصيل وتفصيل . .

---

(١) النساء ١٠٥ . (٢) الشورى : ١٠ .
(٣) النساء : ٥٩ . (٤) النساء : ٦٤ ، ٦٥ .

لقد بدأت شبهات هذا الفريق ، فى الثقافة الإسلامية ، بصيحة الخوارج فى معسكر على بن أبى طالب ، إبان الفتنة ، عندما صاحوا :«لاحكم إلا لله» وهم يقصدون تحريم وتجريم حكم البشر فى النزاع الذى ثار بين على ومعاوية حول مقتل عثمان بن عفان رضى الله عن الجميع . . فأقاموا تناقضا بين حاكمية الله وحكمه وبين حاكمية الإنسان . . لكن الإمام على بن أبى طالب ، قد جلا هذه الشبهة عندما ميز بين حكم الله وقضائه وتشريعه ، الذى لا شريك له فيه ، وبين حاكمية البشر الذين استخلفهم الله لإقامة حاكميته ، وخاصة فى مناطق الفقه والاجتهاد التى لم تحسمها النصوص قطعية الدلالة والثبوت ، **لأن الحاكمية الإنسانية هنا ، حتى وإن تعددت الاجتهادات ، هى مقتضى حكم الله باستخلاف الإنسان ليقيم حكم الله . .**

جلا الإمام «على» هذه الشبهة عندما رد على صيحة الخوارج ، فقال : «إنها كلمة حق يُراد بها باطل ! . . نعم ، إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون : لا إمرة إلا لله ! . . وإنه لابد للناس من أمير ، برّ أو فاجر . .[1]»!

فالإنسان حاكم ، وله حاكمية الخليفة ، وحاكميته هذه هى حكم إلهى ، بدونها لا يتحقق حكم الله فى الاستخلاف ! . .

وفى عصرنا الحديث ، وجدت شبهة الخوارج تلك ، مكانا لها عند بعض الغلاة ، من أهل الجمود والتقليد ، الذين انتزعوا عبارات كتبها الأستاذ أبو الأعلى المودودى (١٣٢١ - ١٣٩٩ هـ ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) يوهم لفظها وظاهرها نفى الحاكمية عن البشر ، وتقرير التناقض بين حاكمية الله وبين حاكمية الإنسان ، ورفض إعطاء الخلافة والاستخلاف لونا من الحاكمية فى الأمور الاجتهادية . . انتزع هؤلاء الغلاة عبارات المودودى من سياقها ، وتجاهلوا عبارات أخرى كثيرة له تضبط فكره فى هذا الموضوع ! . .

لقد وقفوا عند قوله : «إن الأساس الذى ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية فى الإسلام : أن تُنْتَزَع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدى البشر ، متفردين ومجتمعين ، ولا يُؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه ، أو ليسنّ قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه ، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ، لا يشاركه فيه أحد غيره . . فالخصائص الأولية للدولة State الإسلامية . . ثلاث :

(١) (نهج البلاغة) ص ٦٥ . طبعة دار الشعب . القاهرة .

١ - ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية ، فإن الحاكم الحقيقى هو الله ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده ، والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم .

٢ - ليس لأحد ، من دون الله ، شيء من أمر التشريع . والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا .

٣ - إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذى جاء به النبى من عند ربه ، مهما تغيرت الظروف والأحوال(١) .

إن الإسلام يستعمل دائما لفظ الخلافة Vicegerency ، فى الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهى فى الأرض ، بدل لفظ الحاكمية Sovereignty .. ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾(٢)(٣) .. ولفظ «إله» .. واصطلاح «الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة ..»(٤)! .

لقد وقفوا عند هذا النص الموهم نفى الحاكمية بإطلاق عن الإنسان ، مطلق الإنسان ، ونفى اقتضاء الخلافة والاستخلاف لأى لون من الحاكمية البشرية ، فى التقنين .. بل وحتى فى التنفيذ !! ..

وتجاهلوا النصوص الأخرى للمودودى ، والتى قرر فيها للإنسان حاكمية بشرية ، بحكم خلافته واستخلاف الله له .. وذلك من مثل قوله : «**إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله ، وأن حكم سواه موهوب وممنوح**»(٥) - فهو هنا يميز بين حاكمية الله الأصلية وبين حاكمية إنسانية موهوبة وممنوحة من الله لخليفته الإنسان .. ومن مثل قوله : «**إن فى الخلافة معنى الحاكمية والسلطان .. والإنسان ، فى نظام العالم ، هو حاكم الأرض ، لكن حكمه لها ليس فى ذاته وأصله ، وإنما هو حكم مفوض إليه** Delegated ..»(٦) .. وهو نص صريح فى أن «الإنسان هو حاكم الأرض» بالاستخلاف عن الله ، لإقامة حاكمية الله فى العمران

---

(١) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٣١ - ٣٣ . ترجمة : جليل حسن الإصلاحى ، طبعة بيروت - ضمن مجموعة - ١٩٦٩م .

(٢) النور : ٥٥ (٣) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٤٩ .

(٤) (الحكومة الإسلامية) ص ٦٥ . ترجمة : أحمد إدريس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧ م .

(٥) المرجع السابق . ص ٨٢ . (٦) المرجع السابق . ص ٨٤ .

الإنسـانى . . ومن مـثل قـوله : «إن الله «قـد خَـوَّل للمـسلمين ، فى الحكومـة الإسلامية ، حاكمية شعبية مقيدة Limited Popalar Soveregnty . .»[1] .

بل لقد نبه المودودى على أن حاكمية الإنسان قد اتسعت وتتسع أمامها الميادين فى الأحكام الإسـلامـيـة . . مـيـادين الجزئيـات والتـفـاصيل التى تركـهـا القـرآن للاجتهاد ، عندما وقفت شريعته عند الكليات «فالقرآن الكريم ، ليس هو بكتاب الجزئيات ، بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية ، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامى بوضوح ، ثم يثبتها تثبيتا قويا بكلا الطريقتين : التـدليل العـقلى ، والتحـريض العاطفى . أما ما يتعلق بالصـورة العمليـة للحياة الإسـلامية فإنه لا يرشـد الإنسـان إليها بوضع قـوانين وأنظمـة تفـصيليـة . . بل إنه حـد د الحـدود الأسـاسـيـة[2]» فقط «ومـا لم يرد فيـه نص شرعى ، وهو المجال الأوسع ، فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا فى سن الأنظمة التى تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة . . على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة . .»[3] .

وهكذا ، تكفَّل الإمام على بن أبى طالب بالرد على الخوارج القـدمـاء ، عندمـا نفوا الحـاكـمـيـة عن الإنسـان ، متـوهمين تعارضـهـا مع حـاكـمـيـة الله . . وتكفَّل المودودى بإيضاح موقفه وتحديد أفكاره ، من ذات القضية ، عندما أكد على وجود حاكمية إنسانية وبشرية ، فى الميادين الأوسع من الأحكام الإسلامية ، وحيثما ترك الأمر دون نص شرعى قطعى الدلالـة والثبوت . . ففى كل هذه الميادين تقوم الحاكمية الإنسانية ، التى قد تتعدد بتعدد الاجتهادات ، لتنهض بتحقيق حكم الإنسـان المستخلف عن الله فى إقامة العـمـران ، وتنزيل حكـم الله على وقـائع هذا العـمــران . . وهو - المودودى - قـد تكفَّل عندمـا حـدد فكره بالرد على الغــلاة المعـاصـرين ، الذين استندوا ، فى نفى الحـاكـمـيـات الإنسـانيـة ، إلى نص من نصوصه ، انتزعوه من السياق ، متجاهلين غيره من النصوص التى ضبطت وتضبط فكر الرجل فى هذا الموضوع ! . .

* * *

(١) (نظرية الإسلامية السياسة) ص ٣٤ ، ٣٥ . و(الإسلام والمدنية الحديثة) ص ٣٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٨م .

(٢) (المبادئ الأساسية لفهم القرآن) ص ٦٢ . ترجمة : خليل أحمد الحامدى ، طبعة الكويت سنة ١٩٧١ م .

(٣) (الإسلام والمدنية الحديثة) ص ٤٠ .

إن حكم الشريعة ، حتى عندما يرد فى نص قطعى الدلالة والثبوت ، فإنه لا يمنع التعددية فى فقه النص وفهمه ، ومن ثم التعددية فى استنباط الحكم من هذا النص ، والتعددية فى نظام الصياغة لهذا الحكم صياغة قانونية . . وذلك فضلا عن التعددية فى كيفية تنزيل هذا الحكم - بعد فهمه . . واستنباطه وصياغته - على الوقائع والحالات ، خصوصا عندما تكون هذه الوقائع ، كما هو الغالب فيها ، مختلفة باختلاف المصالح والعادات والأعراف ومتغيرات الزمان والمكان . .

أما إذا كان النص الشرعى ظنى الثبوت ، أو ظنى الدلالة ، أو ظنيا فى الثبوت والدلالة معا ، فإن اختلاف الأفهام ، وتعدد الاجتهادات ، وتنوع الأحكام المستنبطة منه ، تتسع فيها وأمامها الميادين والآفاق . .

وكذلك الحال عندما يكون النص مصدرا لمبدأ أو لقاعدة أو فلسفة تشريع ، فإن الاجتهادات تتنوع وتختلف فيما يستنبط من هذا المبدأ وهذه القاعدة وهذه الفلسفة التشريعية من الأحكام . . يختلف هذا الأمر ويتعدد ويتنوع باختلاف الاجتهادات ، فى الزمن الواحد ، والواقع المتحد ، فضلا عن الأزمنة المتفاوتة والوقائع المختلفة . .

وإذا كان الإنسان هو المستخلف عن الله فى فقه حاكمية الشريعة الإلهية ، ومن ثم فى تقعيدها وتقنينها وتطبيقها . . حتى لقد قال الإمام ابن حزم الأندلسى (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ ٩٩٤ - ١٠٦٤م) عبارته الجامعة وكلمته البالغة ، فى تقرير الحاكمية للإنسان المستخلف : «إن من حُكْم الله أن يجعل الحكم لغير الله»[(١)] ! . . فإن وجود حاكميات بشرية متعددة فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة ، وذلك بتعدد الاجتهادات فيما يرد فيه الاجتهاد ، هى إحدى حقائق الشرع الإلهى والفقه الإسلامى فى هذا الميدان . .

إن الإسلام لا يعرف «البابوية» التى تحصر الرأى فى واحد معصوم تتحول كلمته إلى شرع إلهى مقدس ، دون كلمات الآخرين . . والإسلام عندما تحدث كتابه الكريم عن الصفوة المختصة بفقه الأحكام والاجتهاد فى الشريعة ، فتح باب هذه الصفوة لكل من يحصل مستواها العلمى ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ

---

(١) ابن حزم (المفاضلة بين الصحابة) ص ٦٦ - والنص فى : د . مصطفى حلمى (نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى) ص ٧١٧١ . طبعة دار الدعوة الإسكندرية .

لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾[1] ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿٨٣﴾ ﴾[2] . . ففى الفقه والفقهاء تعددية . . وفى الاستنباط والمستنبطين تعددية فى (أولى الأمر) - العلماء- دون احتكار أو كهانة أو عصمة تلغى الاختلاف والاجتهادات ، فلا عصمة لغير الرسول ، ﷺ فيما يبلغ عن الله ! . .

ولقد بدأ تاريخ هذه الحقيقة من حقائق التشريع الإسلامى والشريعة الإسلامية ، فكرا وتطبيقا ، منذ عصر النبوة ، وفى ظلال نزول الوحى ، وبتوجيه من المعصوم ﷺ . . فحتى فى ذلك العصر لم يحتكر الوحى - وهو الذى ينزل بحاكمية الشريعة الإلهية الواحدة - الحاكمية ، وإنما تقررت ومورست حاكمية الإنسان ، المؤسسة على الاجتهاد ، تحقيقا لأمانة الاستخلاف التى حملها الإنسان . . تقررت ومورست الحاكمية الإنسانية فى ظلال توالى نزول وحى السماء ! . .

فلقد كان من وصايا رسول الله ﷺ ، لأمراء الجيوش ، إذا هم فتحوا حصنا من الحصون ، وفاوضوا أهله على المعاهدة والصلح ، ألا ينتظروا تفصيل الحاكمية الإلهية لبنود تلك المعاهدات ونصوص تلك المصالحات - على النحو الذى نراه فى أسفار التوراة فى حروب العبرانيين - . . وإنما اشتهرت وصايا الرسول لأمراء الجيوش بالاجتهاد الذى يصوغ حكمهم هم ، وحاكميتهم هم . . فلقد روى فى الحديث الشريف ، أنه ﷺ ، «كان إذا أمَّر أميرا على جيش أو سرية أو صاه : إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[3] !

فهو أمر بالاجتهاد الذى يثمر حكما إنسانيا وحاكمية بشرية - تتعدد بتعدد الحاكمين - . . وأمر بالتمييز بين الحاكمية الإلهية الواحدة وبين الحاكميات البشرية ، المتعددة بتعدد الاجتهادات . . وبذلك ، ومنذ ذلك التاريخ ، تأسست فى التشريع الإسلامى تعددية الحاكميات والأحكام الإسلامية فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة .

---

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) النساء : ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) رواه مسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجة والدارمى والإمام أحمد .

وهذه التعددية فى الحاكميات البشرية ، فى إطار وحدة الشريعة ، تتبدى أكثر ما تتبدى فى «السياسة الشرعية» التى هى تدابير إسلامية وفقه إسلامى ، تحكمها قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد ، والتى لم ترد فيها حدود ثوابت ، لخروجها من دائرة الثوابت إلى دائرة المتغيرات - ولخروجها ، من باب أولى ، عن دائرة أصول الاعتقاد - فإذا كانت الشريعة الإلهية الواحدة ، التى هى «وضع إلهى ثابت» قد فصلت فى شئون العبادات ، وفى ثوابت المعاملات ، وفى منظومة القيم ، فإنها قد تركت أغلب تفاصيل وجزئيات ومتغيرات المعاملات الدنيوية للاجتهاد الإسلامى ، وفقه الفروع ، فتعددت فيه حاكميات الحاكمين والفقهاء والمفتين .. ووجدنا الأمر مستقرا على استبعاد الإمامة - الخلافة والدولة - والتدابير السياسية لشئون العمران من إطار العقائد ، التى يكون معيار الخلاف فيها «الإيمان» و «الكفر» ، وتصنيفها فى إطار «الفروع» التى تتعدد فيها الاجتهادات ، ويكون معيار الاختلاف فيها «الصواب» و «الخطأ» - وفى الأول أجران ، وفى الثانى أجر! .. ورأينا حجة الإسلام الغزالى يقول : «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات (الفروع)[1]- .. والنظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع .. وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله وبرسله ، وباليوم الآخر ، وما عداها فروع .. والخطأ فى أصل الإمامة وتَعَيُّنها وشروطها وما يتعلق بها - (أى فى جماع الدولة والسياسة) - لا يوجب شىء منه التكفير»[2]! ..

ووجدنا إمام الحرمين ، الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥) يقول : «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»[3]

ووجدنا عضد الدين الإيجى (٧٥٩هـ ١٣٥٥م) والجرجانى - الشريف - (٧٤٠ - ٨١٦ هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣م) يقولان : «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»[4] .. ويتفق الشهر ستانى (٤٧٩ - ٤٥٨هـ ١٠٨٦ - ١١٥٣م) مع كل هؤلاء الأئمة ، فيقول : «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»[5] .

---

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤ . طبعة القاهرة - مكتبة صبيح - ضمن محموعة - بدون تاريخ .

(٢) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ .

(٣) (الإرشاد) ص ٤١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م .

(٤) (شرح المواقف) جـ٣ ص ٢٦١ . طبعة القاهرة سنة ١٣١١هـ .

(٥) (نهاية الإقدام) ص ٤٧٨ . تحقيق : ألفريد جيوم . طبعة مصورة بدون تاريخ أو مكان للطبع .

أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) فإنه يرفض أن تكون «الإمامة من أركان الدين ، لأنها من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»[١]

فالسياسة ، والتدابير العمرانية ، والدولة ، من ميادين الاجتهاد - «المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق» - والتى تتعدد فيها الاجتهادات والأحكام والحاكميات ، بإطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة .

ولا يحسبن أحد أن هذا الموقف قد كان غريبا أو بعيدا عن اجتهادات أئمة التيار السلفى ، فى تراثنا الفكرى ، بل إن الذى لا يدركه الكثيرون أن عبقرية أئمة هذا التيار تتجلى أكثر ما تتجلى فى حقل الفكر السياسى - ولهذا فليس غريبا أن نجد ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠) يميز فى الأحكام بين الخاص بالمتغيرات ، والتى تتعدد فيها الأحكام والحاكمية ، وبين الخاص بالثوابت ، والتى تتمثل فيها حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة ، فيقول «إن الاحكام نوعان :

نوع : لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها ، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة ، كوجوب الواجبات ، وتحريم المحرمات ، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ، ونحو ذلك ، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه .

والنوع الثانى : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا وحالا ، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها - (وهى المساحة الأوسع فى التشريع) - فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة .

وهذا باب واسع ، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التى لا تغير ، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما . .»[٢] .

فأغلب الأحكام الشرعية تتعدد فيها الحاكميات ! . .

بل إن فى هذا الفهم لدور الحاكميات الإسلامية ، فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية ، الحل لذلك الخلاف المتوهم بين النص وبين المصلحة فى التشريع الإسلامى . . وهذا الحل هو الذى نبه عليه الشيخ محمد مصطفى شلبى ، عندما قسم المصلحة ، باعتبار الثبات والتغير ، إلى قسمين :

أولهما : المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص . . وهذه هى المصلحة التى تُقدم على النص والإجماع ، فى أبواب المعاملات والعادات ، وذلك

---

(١) (المقدمة) ص ١٦٨ . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) د . جمال الدين عطية (النظرية العامة للشريعة الاسلامية) ص ٤٧ - ونص ابن القيم فى كتابه (إغاثة اللهفان) جـ ١ ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

لتعلقها بالمصالح غير الثابتة ، التى يلحقها التغيير والتبديل حسب الأزمان والبيئات والأحوال . .

وثانيهما : المصلحة الثابتة على مدى الأيام ، وهى فى أبواب العبادات وحدها . . والنص والإجماع فيها يقدمان على المصلحة[1] . . وهكذا ، تجتمع تيارات الفكر الاجتهادى الإسلامى ، منذ عصر النبوة وحتى عصرنا الراهن ، على تعدد الأحكام والحاكميات فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة ، عندما تتعلق هذه الحاكميات والأحكام بالاجتهاد فى ميادين المعاملات والمتغيرات التى تتعدد أحكامها بتغاير المصالح والعادات والأعراف عبر الزمان والمكان .

* * *

وهذه الأحكام ، التى تتعدد بتعدد اجتهادات الحاكمين - (القضاة . . والفقهاء المجتهدين) - ليست معزولة عن المصدر الشرعى - (الشارع) - والتكييف الإلهى . . بل إنها قد عُدّت ، فى الأصول الإسلامية ، من «أحكام الله» فى حقهم ، يجب التزامهم بها ! . .

وإذا كان البعض يتردد فيتحرج من أن يعطى لبشر صفة «الإنشاء» للأحكام ، مفضلا القول بأن الإنسان يشرع «ابتناء» ، أما منشئ الأحكام ومبتديها فهو الله . . فإن هذا التردد والتحرج لم يعرفه الأصوليون القدماء ، الذين أدركوا دور الإنسان المجتهد فى ابتناء وإنشاء الأحكام فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية ومبادئها وحدودها وقواعدها ، فله ، فى هذا الإطار «إنشاء» و «ابتناء» بحكم الاستخلاف الإلهى! . .

ولقد أفاض فى هذا المبحث الهام - بل البالغ الأهمية - الإمام الأصولى الفقيه شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (٦٨٤ هـ ١٢٨٥ م) فى كتابه النفيس (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . . والذى وضعه فى صورة أسئلة - مثلث مشكلات فكرية - وإجابات . . وذلك عندما قال :

«**السؤال الأول** : ما حقيقة الحكم الذى يقع للحاكم ويمتنع نقضه ؟

جوابه : إنه إنشاء إطلاق أو إلزام فى مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا»

«**السؤال الثانى** : كيف يمكن أن يقال : إن الله تعالى جعل لأحد أن ينشئ حكما على العباد ؟ وهل ينشئ الأحكام إلا الله تعالى ؟ فهل لهذا نظير وقع فى الشريعة أو ما يؤنس هذا المكان ويوضحه ؟

(١) (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) ص ١١٦ .

جوابه : لا غرو فى ذلك ولا نكير ، بل الله تعالى قرر الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات على لسان نبيه ﷺ . . ومع ذلك قرر فى أصل شريعته أن للمكلف أن ينشئ الوجوب فيما ليس بواجب فى أصل الشرع ، فينقل - (بالنذر) - أى مندوب شاء فيجعله واجبا عليه . . وقرر الله تعالى الإنشاء للمكلف فى صورة أخرى . . وهى إنشاء الأسباب فيما وكل إنشاء سببيته إلى المكلف . . فله أن ينشئ السببية فى المندوبات والواجبات والمحرمات والمكروهات والمباحات وما ليس فيه حكم شرعى البتة . . فينشئ ويعلق عليه الحكم . . فدخول الدار مثلا لم يجعله الشرع ، فى أصل الشريعة ، سببا لطلاق امرأة أحد . . ومن شاء جعله سببا لذلك . . وإذا تقرر أن الله تعالى جعل لكل مكلف - وإن كان عاميا جاهلا - الإنشاء فى الشريعة لغير ضرورة ، فأولى أن يجعل الإنشاء للحكام - (القضاة) - مع علمهم وجلالتهم لضرورة درء العناد ، ودفع الفساد . . وإبطال الخصومة . . والدليل على ذلك هو الإجماع من الأئمة قاطبة أن حكم الله تعالى : ما حَكَم به الحاكم فى مسائل الاجتهاد . . وأن ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة ، ويحرم على كل أحد نقضه . . وهذا شىء نشأ بعد حكم الحاكم لا قبله ، ولأن الواقعة كانت قبل هذا قابلة لجميع الأقوال ، ولأنواع النقوض والمخالفات . ولا نعنى بالإنشاء إلا هذا القدر » .

«السؤال الثالث : هل لما ذكرته مثال فى الوجود ، غير ما ذكرته ، يحصل التأنيس به والإيضاح ؟

جوابه : مثال الحاكم - (القاضى) - والمفتى ، مع الله تعالى - ولله المثل الأعلى- مثال قاضى القضاة يولِّى شخصين ، أحدهما نائبه فى الحكم ، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم .

فالترجمان يجب عليه اتباع الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم . . كما يجب على المفتى اتباع الأدلة بعد استقرائها .

ونائب الحاكم فى الحكم ينشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه ، الذى هو القاضى الأصلى . . فهو متبع لمستنيبه من وجه أنه فوض له ذلك وقد امتثل . . وغير متبع له من وجه أن الذى صدر منه من الإلزام لم يتقدم مثله فى هذه الواقعة من مستنيبه ، بل هو أصلٌ فيه . . فالحاكم ، مع الله ، ممتثل فى كونه فوض إليه ذلك ، فيفعله بشروطه ، وهو

منشئ ، لأن الذى حكم به تَعَيَّن ، وتَعَيُّنُه لم يكن مقررا فى الشريعة ، وليس إنشاؤه لأجل الأدله التى تُعْتَمَد فى الفتاوى ، لأن الأدلّة يجب فيها اتباع الراجح ، وها هنا له أن يحكم بأحد القولين المستويين على غير ترجيح ولا معرفة بأدلة القولين إجماعا ، بل الحاكم يتبع الحجاج ، والمفتى يتبع الأدلة»[1] .

فالحكام المجتهدون - (قضاة وفقهاء مشرعين) - لهم ، بحكم الاستخلاف «إنشاء الأحكام » الملزمة ، التى تُعَدُّ فى حقهم وفى حق من تلزمهم «أحكاما لله» لأنها صادرة ممن استخلفهم الله للاجتهاد والحكم فى إطار الشريعة الإلهية ، وتظل ، مع ذلك ، أحكامهم هذه اجتهادات غير معصومة ، تتميز فى ذلك عن الشرع الإلهى المعصوم ! . .

وهنا ، وبهذه القاعدة تتأسس وتتسع للتعددية فى الحاكميات ميادين وآفاق . .

* * *

وهذه الحاكميات المتعددة ، التى تحدث عنها القرافى بالنسبة للأحكام- فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة - نجد الإمام الشاطبى (٧٩٠ هـ ١٣٨٨) يقررها للمفتين فى الإفتاء . .

صحيح أن «الشارع» ، بإطلاق ، هو الله سبحانه وتعالى ، ولذلك يقرر الشاطبى أن المفتى هو «شارع» باستخلاف وبوجه من الوجوه . . هو «شارع» عندما يكون مستنبطا للأحكام و «الفتاوى» لا مجرد ناقل ومبلغ ، لأنه فى الاستنباط «شارع» بالاستخلاف عن الشارع بإطلاق . . وإذا كان الإفتاء النقلى لا تعددية فيه ، فإن الإفتاء الاستنباطى فيه تعددية ، فى إطار وحدة الشريعة الإلهية . . بل وفيه «إنشاء للأحكام» ! . . ينبه الشاطبى على هذه الحقيقة من حقائق الأصول الإسلامية ، فيقول : «إن المفتى شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول ، فالأول يكون فيه مبلغا ، والثانى يكون فيه قائما مقامه فى إنشاء الأحكام ، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع ، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو ، من هذا الوجه ، شارع واجب اتباعه ، والعمل وفق ما قاله ، وهذه هى الخلافة على التحقيق . بل القسم الذى هو فيه مبلِّغ لابد من نظره فيه من جهة فهم المعانى من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام ، وكلا الأمرين راجع إليه فيها ،

(١) القرافى (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الاحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص ٢٠ ، ٢٧ - ٣٠ . تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة طبعة حلب سنة ١٩٦٧م .

فقد قام مقام الشارع أيضا فى هذا المعنى ، وقد جاء فى الحديث : «إن من قرأ القرآن فقد أُدرجت النبوة بين جنبيه»[1] . . .

فبهذا الاستخلاف تتعدد الأحكام الشرعية بتعدد الاجتهادات والاستنباطات . .

وإذا كان حكم الحاكم - (القاضى) - يقطع الخلاف فى الأحكام ، فإنه «**لا يقطع الخلاف فى قواعد الشريعة ، وأصول الفقه ، فيظل الإفتاء متعددا بتعدد الخلاف فى القواعد والأصول . . إذ لا قضاء فى «المدارك» - (الحجج والأدلة) - وإنما القضاء فى منازعات المصالح الدنيوية . .**»[2]

وهكذا يظل باب التعددية مفتوحا ، حتى بعد صدور الفتاوى والأحكام! . . إذ لا قضاء فى «المدارك» ولا فى «قواعد الشريعة وأصول الفقه» - كما يقول القرافى . .

هذا إلى ألوان أخرى من التعددية فى الفتاوى ، وذلك من مثل :

«تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد . .»[3] .

وتغير الفتوى بحسب عادات وأعراف واصطلاحات بلد الْمُسْتَفْتِى . .[4]

وتغير الفتوى بحسب مذهب الْمُسْتَفْتِى . . وليس مذهب المفتى[5]

وتغير الفتوى بحسب حال المستفتى ودرجته فى الورع والتقوى . . «فإذا عُرِفت درجة المستفتى فى الورع ، فإنه يُفْتَى بما تقتضيه مرتبته فيه ، كما يُحْكَى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغَزْل بضوء مشاعل السلطان؟! فسألها من أنت؟! فقالت أخت بشر الحافى (١٥٠ - ٢٢٧هـ ٧٦٧ - ٨٤١م) - (وهو من أكابر الصوفية) - فأفتاها أحمد بن حنبل بترك الغزل فى ضوء مشاعل السلطان[6] »!! . . فالحلال فى حق العامة قد يكون خلاف الأوْلى فى حق الخاصة ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ! . .

إلى غير ذلك من ألوان التعددية فى الإفتاء . .

فهذه الأحكام المتعددة بتعدد اجتهادات الحكام ، هى حاكميات إنسانية وبشرية متعددة ، فى إطار الحاكمية الواحدة للشريعة الإلهية ، يصل التقعيد الإسلامى

---

(١) (الموافقات) جـ٤ ١٦٣ . (٢) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٣) ابن القيم (أعلام الموقعين) جـ٣ ص ٣ - ٥٨ - وهو عنوان باب عقده ابن القيم لهذا الموضوع . .

(٤) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٢٤٩ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٢١

(٦) (الموافقات) جـ ٤ ص ١٦١ ، ١٦٢ .

للتعددية فيها إلى اعتبارها جميعا «أحكام الله» فى حق الذين اجتهدوا فيها .. وبعبارة القرافى : «فإن الأمة مجمعة على أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم ، فهو حكم الله فى حقه وحق من قلّده إذا قام به سببه .. ونقول لمن له أهلية الاجتهاد : حكم الله تعالى عليك أن تجتهد وتنظر فى أدلة الشريعة ومصادرها ومواردها ، فأى شىء غلب على ظنك فهو حكم الله تعالى فى حقك وحق من قلّدك[1]»! .

* * *

وأخيرا هناك التعددية فى مصادر تشريع الأحكام .. ففيها «الكتاب» و «السنة» و«الإجماع» ، ، ولكل مصدر مرتبة تنعكس على التعددية فى فقه الأحكام ..

ثم «الكتاب» منه المحكم ومنه المتشابه .. و«السنة» منها ما جاء «بيانا» لما فى «الكتاب» ومنها ما شرعت ، وفق «قواعد الكتاب» لما لم يرد ظاهرا فى «الكتاب»[2] .. ومنها سنة «العادة» وسنة «العبادة» .. ومنها سنة البيان النبوى للبلاغ القرآنى ، وهى دين داخل فى البلاغ الإلهى ، وتشريع ملزم للكافة ، مباشرة فى كل زمان ومكان .. ومنها سنة غير تشريعية ، وهى الاجتهادات النبوية فى المتغيرات الدنيوية ، قضاء فى المنازعات أو سياسة للدولة ، بحكم الإمامة ، سلما وحربا ، اجتماعا واقتصادا - وهو مبحث هام ، إن غاب عن عوام المثقفين المسلمين ، فلقد اهتم به المتميزون من علماء الأصول[3]! ..

* * *

هكذا تعددت الأحكام والحاكميات فى إطار الحاكمية الواحدة للشريعة الإلهية .. وتعددت الفتاوى واختلفت وتنوعت ، استنباطا من الشريعة الواحدة .. وتمايزت المذاهب الفقهية ، بل وتعددت الاجتهادات داخل المذهب الواحد ، فى العصر الواحد والمكان الواحد ، فضلا عن تعددها عبر الزمان والمكان .. حتى لقد رأينا التعددية ملحوظة فى اجتهادات المجتهد الواحد ، عندما تختلف رؤاه أو الوقائع التى ينزل عليها الأحكام ..

كل هذه الألوان من التعددية - ومثلها كثير - فى إطار الشريعة الإسلامية الواحدة ، التى هى وضع إلهى ثابت ، عبر الزمان والمكان ! ..

---

(١) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٢١٩ ، ٢٢٣ .

(٢) الشافعى (الرسالة) ص ٢١ ، ٢٢ . وابن القيم (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ١٠٧ .

(٣) انظر (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٨٦ - ٩٦ . و (حجة الله البالغة) جـ ١ ص ١٢٨ ، ١٢٩

٩

حقوق الإنسان

فى ١٨ صفر سنة ١٣٦٩هـ ١٠ ديسمبر سنه ١٩٤٨م أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان» ، ذلك الذى جسد وقنن ثمرات جهود ونضالات إنسانية كثيرة ، فى حقول الفكر وميادين المعاناة ، على درب سعى الإنسان لتقنين ما له من حقوق فى مواجهة قوى الاستبداد والاستغلال . .

وإذا كانت هناك شواهد عديدة على أن فلسفة مبادئ هذا «الإعلان» قد جاءت امتدادا لفلسفة فكرية الحضارة الغربية - أولا وبالدرجة الأولى - فى حقوق الإنسان . . فإن هناك شواهد أكثر وأكثر على أن التطبيق لمبادئ هذا «الإعلان» قد ظل حتى الآن - فى كثير من الحالات - وقفا على الإنسان الغربى قبل سواه وأكثر من سواه . . إن لم يكن دون سواه ؟! . .

وإذا كان المقام مقام المقارنة بين عطاء الإسلام فى هذا الميدان وعطاء هذا «الإعلان» . . فإن هناك ما هو أهم من الفارق الزمنى والعراقة التاريخية التى جعلت عطاء الإسلام فى ميدان حقوق الإنسان سابقا على هذا «الإعلان» بما يقرب من أربعة عشر قرنا من الزمان . . هناك تميز فلسفة الإسلام إزاء حقوق الإنسان عن فلسفة الحضارة الغربية التى جسدها وقننها هذا الإعلان . . فالفوارق بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية لحقوق الإنسان ليست ، فقط ، زمنية . . ولا كمية . . وإنما هى ، أيضا وبالدرجة الأولى «نوعية» و «كيفية» . . وتلك هى المهمة التى تطمح للبرهنة عليها ، والتمثيل لها ، هذه الصفحات . .

واجبات .. وليست مجرد حقوق:

إن هذا الذى عرفته فكرية الحضارة الغربية ، حديثا فى باب «حقوق» الإنسان ، قد عرفته الحضارة الإسلامية ، بل ومارسته ، قديما ، لا كمجرد «حقوق» للإنسان ، وإنما «كفرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية» ، لا يجوز لصاحبها - الإنسان - أن يتنازل عنها أو يفرط فيها ، حتى بمحض اختياره إن هو أراد ! . .

وتلك زاوية لرؤية القضية ، ودرجة فى تناولها ، لا شك أنها إضافة «نوعية» و«كيفية» تزيد هذا الفكر غنى وأصالة وعمقا ، وتوفر له المزيد من الفعالية وقوة التأثير . .

لقد أجملت الشريعة الإسلامية هذه الحقيقة عندما جعلت الحفاظ على «النفس»و«الدين» و «العقل» و «العرض» و «المال» - وهى جماع السياج الحافظ والمحقق لحقوق الإنسان - عندما جعلتها فرائض إلهية وتكاليف شرعية ، وليست مجرد «حقوق» يجوز التنازل عنها ، حتى بالاختيار . . بل لقد جعلتها «فرائض كفائية» - اجتماعية وهى آكد ، فى نظر الشريعة ، من «فرائض العين» - الفردية . . فتخلف فرض الكفاية تأثم به الأمة ، بينما الإثم بتخلف فرض العين خاص بالذات الفردية ! . .

● **فالحفاظ على «الحياة»** ، بنظر فكرية الحضارة الغربية ، هو «حق» من حقوق الإنسان . . لكن لصاحب هذا «الحق» حرية التنازل عنه بالاختيار . . ولذلك لا تجرم هذه الحضارة من يتنازل عن حقه فى الحياة بالانتحار . . أما النظرة الإسلامية فإنها ترى فى الحفاظ على الحياة فريضة إلهية وواجبا شرعيا ، لا يجوز ، حتى لصاحبها ، أن يفرط فيها . . بل لقد أوجبت عليه القتال حتى النصر أو الشهادة دفاعا عن مقومات هذه الحياة ، كما حرمت عليه القنوط الذى يقوده إلى الانتحار ، الذى رأته جريمة يأثم مرتكبها إثما كبيرا . . .

● و **«العلم»** . . فى فكرية الحضارة الإسلامية ، ليس مجرد «حق» من حقوق الإنسان . . بل هو - كالنظر والتفكر - فريضة إلهية وتكليف شرعى واجب ، يأثم الإنسان إن هو فرط فيه . . ولا يجوز له التنازل عنه بحال من الأحوال . . بل إن التفقه والتخصص والبراعة فى مختلف العلوم والمعارف تزيد فى الدرجة توكيدا وفى مراتب الفريضة علوا ، إلى الحد الذى جعلها الإسلام «فريضة كفاية» . . أى فريضة اجتماعية ، أشد توكيدا من الفرائض «العينية - الفردية» ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(1) .

● و **«المشاركة فى الشئون العامة»** - سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية . . الخ - أى الإسهام الإيجابى - قدر الطاقة - فى إقامة الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى الراشد . . فى النظرة الإسلامية ، ليس مجرد «حق» من حقوق الإنسان . . وإنما هى فريضة واجبة ، لأنها جزء من إقامة فريضة «الأمر بالمعروف

---

(1) التوبة : ١١٢ .

والنهى عن المنكر» ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[1] ، التى تتحقق بإقامتها خيرية الأمة ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[2] ، وتنتفى عنها اللعنة ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩) ﴾[3] . . بل إن التفريط فى هذا الواجب إنما يفتح على المفرط باب الخروج من جماعة الأمة - والعياذ بالله - ! . . فمن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم ! . .

فالمشاركة الإيجابية فى الشئون العامة ليست مجرد «حق» . . ولذلك ، فإن «السلبية» ، فى النظرة الإسلامية ، ليست حقا من حقوق الإنسان ، حتى وإن اختارها دون إكراه ؟! .

● و «**الحرية**» . . رأتها وتراها حضارتنا الإسلامية فريضة إلهية وواجبا شرعيا ، هى الأخرى ، لأنها مساوية «للحياة» . . ولقد أدرك علماؤنا السر فى جعل «تحرير الرقبة» كفارة عن «القتل الخطأ» . . فنبهوا على ما فى الرق والعبودية من معنى «الموت» ، وما فى العتق والحرية من معنى «الحياة»! . . فمن أخرج من الحياة نفسا ، بقتلها خطأ ، فعلية أن يُدْخل فى الحياة نفسا أخرى ، بتحريرها من موت الاسترقاق . . وفى تفسير قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ﴾[4] يقول علماؤنا : «إنه (أى القاتل) - لما أخرج نفسا من جملة الأحياء ، لزمه أن يدخل نفسا مثلها فى جملة الأحرار ، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ، من قِبَل أن الرقيق ملحق بالأموات ، إذ الرق أثر من آثار الكفر ، والكفر موت حكما ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ﴾[5] . . .»[6] .

وليس ذلك بغريب على حضارة دين ذهب قرآنه الكريم إلى أن جعل هذا الواجب - «الحرية» - جماع رسالة خاتم الرسل والأنبياء ، ﷺ . . فغايات الرسالة ، فى

---

(١) آل عمران : ١٠٤ . (٢) آل عمران : ١١٠ . (٣) المائدة : ٧٨ ، ٧٩ .
(٤) النساء : ٩٢ . (٥) الأنعام : ١٢٢ .
(٦س) النسفى (مدارك التنزيل) جـ١ ص ١٨٩ طبعة القاهره سنة ١٣٤٤هـ .

الجانب الإنسانى ، صياغة الإنسان : المشارك فى شئون أمته . . والمراعى للحلال والحرام فى علاقاته بالأشياء . . والمتحرر من القيود والأغلال ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾(١) . .

● و «**العدل**» . . فى النظرة الإسلامية فريضة . . وليس مجرد «حق» . . وهو يعنى تحقيق التوازن والوسطية ، التى تحقق التكامل بين الإنسان وبين الجماعة - كعضو حى فى جسد حى - . . والإسلام لا يقف بهذا العدل عند الجانب القانونى وحده ، وإنما يعممه فى كل الميادين . . ومنها ميدان الثروات والأموال - العدل الاجتماعى . .

فالملكية الحقيقية - ملكية الرقبة - فى الثروات والأموال إنما هى لله سبحانه وتعالى . . وللإنسان فى المال ملكية الاستخلاف عن المالك الحقيقى . . ملكية مجازية ، هى الحيازة المحققة للوظيفة الاجتماعية للمال ، مضبوطة بضوابط الشريعة ، التى هى بنود عقد وعهد استخلاف الله للإنسان فى هذه الأموال والثروات . . ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾(٢) وإذا كان المسلم يستعيذ بالله من الفقر والكفر ، لأنهما صنوان ! . . فإنه منهى عن الاستبداد بالمال والانفراد بثمراته ، لأن ذلك هو الطريق إلى الطغيان ﴿ كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴾(٣) . . هكذا تتجلى مذهبية الوسطية الإسلامية فى ملكية الأموال والثروات . .

وإذا كان القرآن الكريم يحدد نطاق الإنفاق عندما يقول : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾(٤) . . فإن الرسول الكريم ، ﷺ ، هو القائل : «من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لازاد له» . قال - (الراوى الصحابى أبو سعيد الخدرى ، رضي الله عنه) - : فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد فى فضل(٥)» . . وهو القائل فى التكافل - المحقق للتوازن- العدل

(١) الأعراف : ١٥٧ . (٢) الحديد : ٧ . (٣) العلق : ٧ ، ٨ .
(٤) البقرة : ٢١٩ . (٥) رواه مسلم وأبو داود والإمام أحمد .

- كمعيار للدخول أو الخروج في ذمة الله ورسوله : «من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه ، وأيما أهل عرصة[1] أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالى[2]» . . وعلى هذا الدرب سارت تطبيقات الحضارة الإسلامية . . فوجدنا الراشد الثانى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، يقسم : «والذى نفسى بيده ! ما من أحد إلا له فى هذا المال حق ، أعطيه أو منعه ، وما أحد أحق به من أحد ، وما أنا فيه إلا كأحدهم . . فالرجل وبلاؤه . . والرجل وقدمه . . والرجل وغناؤه . . والرجل وحاجته . . هو ما لهم يأخذونه . ليس هو لعمر ولا لآل عمر »[3] . . ووجدنا الراشد الرابع على ابن أبى طالب ، كرم الله وجهه ، يقول : «إن الله فرض فى أموال الأغنياء أقوات الفقراء ، فما جاع فقير إلا بما متع به غنى! . . إن الغنى فى الغربة وطن ، والفقر فى الوطن غربة . . وإن المقل غريب فى بلدته ! . . أنتم عباد الله ، والمال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، لا فضل فيه لأحد على أحد! . .»[4] . . ووجدنا الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز ، رضى الله عنه - الذى أعاد إقامة ميزان العدل ، بعد أن اختل - يعلن فى الناس أن «المال نهر أعظم . . والناس شِرْبُهم[5] فيه سواء[6]!» . .

فالعدل فريضة . . وليس مجرد حق من الحقوق . . وفى سبيلها يجب الجهاد حتى النصر أو الشهادة . . وفى ذلك يقول ابن حزم الأندلسى (٣٨٤ - ٤٥٦هـ ٩٩٤ - ١٠٦٤م) : «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك ، إن لم تقم الزكوات بهم ، ولا فى سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لابد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة . . ولا يحل لمسلم اضطر أن يأكل ميتة أو لحم خنزير وهو يجد طعاما فيه فضل عن صاحبه لمسلم أو لذمى . . وله أن يقاتل عن ذلك ، فإن قُتِل فعلى قاتله القَوَدَ ، وإن قُتِل المانع فإلى لعنة الله ، لأنه منع حقا ، وهو طائفة باغية . قال تعالى : ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ

---

(١) العرصة : المحلة والناحية والحى . (٢) رواه الإمام أحمد .

(٣) (طبقات ابن سعد) جـ٢ ق ١ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ . طبعة دار التحرير . القاهرة .

(٤) (نهج البلاغة) ص ٤٠٨ ، ٣٧٣ ، ٣٦٦ . طبعة دار الشعب . القاهرة . و(شرح نهج البلاغة) جـ٧ ص ٣٧ . طبعة القاهرة . (٥) الشرب : النصيب من الماء .

(٦) (كتاب الأغانى) جـ ٩ ص ٣٣٧٥ طبعة دار الشعب . القاهرة .

تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[1] . ومانع الحق باغ على أخيه الذى له الحق . وبهذا قاتل أبو بكر الصديق ، رضى الله عنه ، مانع الزكاة[2] . .»

إنها فلسفة متميزة ، للإسلام وحضارته ، فى هذا الميدان . . فالأمر ليس مجرد «حقوق» للإنسان . . وإنما هى فرائض إلهية ، وتكاليف شرعية . . لأن الغاية من خلق الإنسان ، وهى عبادته لله سبحانه وتعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[3] لا تتحقق فى صورتها المثلى ، إلا بإقامة الدين ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بصلاح الدنيا . . فصلاح دنيا الإنسان واجب دينى ، يتوقف عليه تحقيق واجب إقامة الدين ، الذى هو الهدف من خلق الإنسان ، وخلافته عن الله . . وبعبارة الإمام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) : «فإن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا . . فنظام الدين ، بالمعرفة والعبادة ، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية وإلا ، فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ، وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة ؟ . . فإذن ، إن نظام الدنيا ، أعنى مقادير الحاجة ، شرط لنظام الدين . .»[4] .

فكل مقومات صلاح دنيا الإنسان - المعبر عنها بحقوق الإنسان - هى - بنظر الإسلام - فرائض وضرورات ، وليست مجرد «حقوق» يجوز التنازل عنها ، حتى لو كان هذا التنازل طواعية واختيارا . . وسبحان الله العظيم الذى علمنا أن عبادتنا إياه إنما هى الشكر على ما أفاضه علينا من مقومات الأمن - المادى والمعنوى - فى هذه الحياة . . ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ③ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ④ ﴾[5] .

ومطلق الإنسان .. وليس امتياز الإنسان على إنسان :

وإذا كانت هذه الإشارات كافية فى تقرير تميز فلسفة الإسلام وحضارته فى قضية «الحقوق» . . حقوق الإنسان . . فإن للإسلام وحضارته تميزا آخر فى «إنسان» هذه الحقوق! .

---

(١) الحجرات ٩ . (٢) ابن حزم (المحلى) جـ ٢ ص ٥٩ طبعة القاهرة .

(٣) الذاريات : ٥٦ .

(٤) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٥ .

(٥) قريش : ٣ ، ٤ .

فتطبيقات الحضارة الغربية فى ميدان حقوق الإنسان شاهدة على أن الإنسان الذى استحق أن تكفل له هذه الحقوق إنما هو الإنسان الأبيض قبل سواه وأكثر من سواه ، وفى أحيان كثيرة دون سواه ؟! . .

فإنسان الحقبة اليونانية ، صاحب الحقوق ، كان القلة الحرة - السادة - المشتغلة بالعمل الذهنى . . وإنسان الغرب الحديث والمعاصر ، صاحب الحقوق ، كاد أن يكون الإنسان الغربى دون سواه . .

وإذا كان الواقع الصارخ من حولنا يغنى عن ضرب الأمثال . . فإننا نتخير مثالين شاهدين على هذا التمييز . .

● لقد عشنا حينا من الدهر - وكثمرة من ثمرات الغفلة والغزو الفكرى - نلقن أبناءنا فى المدارس والجامعات ، أن من أسباب نهضاتنا وثوراتنا الحديثة ما أشاعته مبادئ الرئيس الأمريكى ويلسون Wilson (توماس وودرو) (١٨٥٦ - ١٩٢٤م) - الذى حكم الولايات المتحدة الأمريكية ما بين سنه ١٩١٣ و١٩٢١ م - ما أشاعته مبادئه الأربعة عشر من انتعاش لحقوق الإنسان ، وخاصة فى مجال حقه فى «تقرير المصير» عقب الحرب الاستعمارية العالمية الأولى . .

لكننا عندما نتأمل هذا المبادئ ، لا يصعب علينا أن نكتشف فيها عنصرية الرجل الأبيض وتمييزه بين أبناء حضارته الغربية وغيرهم فى «حق تقرير المصير»! . .

(ا) فهذه المبادئ التى خدعونا فقالوا إنها إعلان لحق الشعوب - كل الشعوب - فى تقرير المصير - كانت - فى حقيقتها - مبادئ التقنين لزحف القوى الغربية على مقدرات الشعوب الضعيفة . . وذلك عندما يدعو المبدأ الثالث منها إلى «إزالة الحواجز الاقتصادية بين الشعوب بقدر الإمكان» . . فى ظروف انعدم فيها تكافؤ الفرص ومقومات المنافسة الاقتصادية المتكافئة بين شعوب أمتنا والأمم المماثلة وبين شعوب الحضارة الغربية فى ذلك التاريخ . .

(ب) وهى مبادئ التمييز العنصرى بين الشعوب فى «حق تقرير المصير» ، عندما تذكر هذا الحق صراحة وتعترف به بالنسبة للشعوب الأوربية البيضاء ، فينص المبدأ التاسع على «تعديل حدود إيطاليا بما يتفق مع توزيع القوميات الإيطالية» . . وينص المبدأ العاشر على «تقسيم النمسا والمجر تقسيما يتفق مع توزيع قوميات الإمبراطورية» . . وينص المبدأ الحادى عشر على «تعديل الحدود فى شبه جزيرة البلقان بما يتفق مع الأوضاع التاريخية وتوزيع القوميات» . . فيقرر هذا الإعلان

للقوميات الأوربية حقوق أهلها فى تقرير المصير وفق سماتها وقسماتها ومكوناتها القومية ، وأوضاعها التاريخية . .

فإذا ما جاءت هذه المبادئ إلى الملونين ، وإلى أوطان شعوب الأمة الإسلامية على وجه الخصوص اختفى منها تعبير «تقرير المصير» ورأينا المبدأ الثالث عشر يقرر تصفية . . الخلافة والسلطنة العثمانية ، دون أن يذكر لشعوب هذه الخلافة أى حق فى تقرير المصير . . فينص هذا «المبدأ» على «قصر حكم الأتراك على رعايا جنسهم ، وتقرير حرية الملاحة فى مضيق الدردنيل» ؟! . . وذلك لأن إعلان هذه «المبادئ» قد تم فى ذات الوقت الذى كان فيه الغرب يمهد الطريق لتقسيم تركة «دولة الرجل المريض» بين قواه الاستعمارية . . فكان أن اعترفت هذه «المبادئ» للرجل الأبيض - كشعوب أوربية - بحقها فى تقرير مصيرها بنفسها . . واعترفت كذلك للرجل الأبيض - كمستعمر غربى - «بحقه» فى تقرير مصائر شعوبنا الإسلامية نحن ، رغماعنا ، وفى غيبة منا ؟! . . فقصروا حكم الأتراك على جنسهم التركى . . واقتسموا المشرق العربى وفق معاهدة «سيكس - بيكو» السرية ، التى عقدوها سنة ١٩١٦م . . وقررت الحركة الصهيونية - التى هى نبت غربى ، وشريك فى المشروع الغربى - مصير فلسطين ، من خارجها ، ورغما عن شعبها ، وذلك وفق وعد بلفور Balfour (١٨٤٨ - ١٩٣٠م) الذى أعلن فى ٢ نوفمبر سنة ١٩١٧م . . والذى وافق عليه الرئيس الأمريكى - صاحب «المبادئ - ويلسون ، قبل إعلانه ؟! . . ثم وافقت عليه فرنسا وإيطاليا . . ثم وضعوه فى الممارسة والتطبيق بواسطة الانتداب البريطانى ، الذى باركته «عصبة الأمم» ، التى أقاموها سنة ١٩٢٠م ! . . وهى العصبة التى قالوا إن ميثاقها قد مثل أول تقنين معاصر لحقوق الإنسان ؟! . .

هذا هو موقف الغرب من مبدأ «حق الشعوب فى تقرير مصيرها» ، وتلك هى المكاييل المختلفة - بل والمتناقضة والمتعارضة - التى يكيل بها فى هذا الموضوع . . وهو لا يزال على موقفه هذا حتى الآن . . فكل صهيونى ، من أى جنس ووطن ولغة وقومية ، من «حقه» ، وفق القانون الصهيونى ، الذى تنفذه حراب الغرب ، أن يقرر الاستيطان بفلسطين ، فيقرر مصيرها ككيان للاستيطان الصهيونى . . فى الوقت الذى يقف فيه الغرب ، حتى اليوم ، موقف العداء من حق الشعب الفلسطينى فى تقرير المصير ؟! .

* * *

● وفى الوقت الذى كان فيه الغرب يقيم الدنيا ، بل ويشن الحروب ، بدعوى «تحرير الرقيق» حتى ولو كان هذا الرقيق خادما فى منزل - كان يسترق - بغزوته الاستعمارية الحديثة - الأمم والشعوب والقارات . . يسترق إنسانها ، ويدمر ويمسخ

وينسخ مواريثها وهويتها الحضارية . . بل ويقتلع بعضها اقتلاعا ليحل محلها أبناء البيض بالاستعمار الاستيطانى! .

* * *

حدث ذلك . . ولا يزال يحدث ، فى الوقت الذى اتخذ فيه الإسلام ، منذ نزل قرآنه وبعث رسوله ﷺ ، وقامت دولته ، وتبلورت حضارته . . اتخذ فيه الموقف الواضح والحاكم الرافض للتمييز بين بنى الإنسان .

فالإسلام يقرر أن التكريم الإلهى إنما هو للإنسان ، مطلق الإنسان . . أى لبنى آدم أجمعين ، على اختلاف الألوان والعقائد والحضارات والشعوب والقبائل والأعراق ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾(١) . . وبعد هذا التكريم العام تكون التقوى معيار التفاضل بين المكرمين ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(٢) . .

والحرية ، التى هى فريضة إلهية وتكليف شرعى ، ليست امتيازا خاصا ، بل هى لكل الناس . . والراشد الثانى عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، عندما قال كلمته الحكيمة : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟!» . . قالها ومقام الحديث عن إنسان نصرانى - قبطى - وإبان الفتح الذى يقتضى ، ضمن ما يقتضى ، تمييزا - لدواعى الأمن - بين الفاتحين وبين أهل البلاد المفتوحة ، الذين لم يندمجوا بعد فى أمة الفتح ، بالمعنى القومى فضلا عن المعنى الدينى . .

والعدل ، الذى أراده الله فريضة إنسانية ، وليس مجرد «حق» من حقوق الإنسان . . قد جعله الإسلام لمطلق الإنسان . . مسلما كان أو غير مسلم . . بل صديقا كان أو عدوا؟! ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾(٣) . .

هكذا تميز الإسلام فى «فلسفة» الحقوق المقررة للإنسان . . .

وهكذا تميز ، أيضا فى «آفاق» الإنسانية ، التى جعل لها هذه «الحقوق» فرائض إلهية وتكاليف شرعية ، تأثم جميعا إذا هى نكصت أو تخاذلت عن الجهاد فى سبيل تحقيق هذه الواجبات فى كل مناحى حياة الإنسان . . كل إنسان . والله أعلم .

---

(١) الإسراء : ٧٠ . (٢) الحجرات : ١٣ . (٣) المائدة ٨ .

١٠

الحُرِّيَّة

الحرية : ضد العبودبة . . والحر : ضد العبد والرقيق . . وتحرير الرقبة : عتقها من الرق والعبودية . . فالحرية هى الإباحة التى تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته ، فى أى ميدان من ميادين الفعل ، وبأى لون من ألوان التعبير . .

وفى المصطلح القرآنى ، الذى يقابل بين الحر والعبد ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ﴾(١) . .

ومن المأثورات الإسلامية كلمات الراشد الثانى عمر بن الخطاب ، التى يقول فيها : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟! . .»

ولقد كان مبحث الحرية والاختيار أول المباحث التى بدأت بها الفلسفة الإسلامية فى تاريخنا الحضارى ، بعد ظهور الإسلام . . ودلت ملابسات هذه النشأة على ارتباط «الحرية» «بالمسئولية» فى النظرة الإسلامية ، لأن القضية التى أثارت الجدل فولدت البحث فى هذه القضية ، هى التغيرات التى أحدثتها الدولة الأموية فى نظام الحكم الإسلامى ، والصراعات التى حدثت بين المسلمين حول هذه التغييرات . . وهل القائمون بها مسئولون عنها؟ . . يحاسبون عليها ؟ . . فهم أحرار مختارون؟؟ . . أم أنهم غير مسئولين ؟ . . كليا ؟ . . أو جزئيا ؟ . . ولا حساب عليهم ؟ . . لأنهم مسيرون مجبرون ؟؟ . .

فنشأ مبحث الحرية الذى عُبرَّ عنه أحيانا بالكلام فى «القدر» - مرتبطا بالمسئولية ، مسئولية الإنسان ! . .

وإذا كان «التكليف» - وهو عنوان المسئولية فى القانون - الفقه - الإسلامى- فرعا عن «الحرية» . . فلقد تجاوزت الحرية - فى النظرة الإسلامية - نطاق الفرد - الحرية الفردية - إلى النطاق الاجتماعى - الحرية الاجتماعية - للأمم والجماعات . . ففى التكاليف الإسلامية «فروض عينية» على «الفرد» تستلزم حرية

---

(١) البقرة : ١٧٨ .

هذا الفرد المكلف . . وفيها ، كذلك ، «فروض كفائية» - أى فروض اجتماعية - تجب على الأمة والجماعة . . وتستلزم حرية اجتماعية للأمة والجماعة . . الأمر الذى يقطع بتجاوز نطاق الحرية ، فى النظرة الإسلامية - منذ البدء - ، نطاق الفرد ، إلى الجماعة والاجتماع . . على عكس ما يظن الذين حسبوا مبحث الحرية والاختيار «فرديا دينيا» لم يتجاوز هذا الإطار ! . . فإذا كانت التكاليف الفردية - الواجبة على الفرد - وهى فروض العين - تستلزم حرية المكلف بها فإن التكاليف الاجتماعية - الواجبة على الأمة وهى فروض الكفاية - تستلزم حرية الأمة المكلفة بها ! . .

* * *

ونظرة الإسلام إلى الحرية ، ومن ثم مقامها فيه ، نظرة متميزة . . وخاصة إذا كانت المقارنة مستحضرة نظرة الحضارة الغربية وبعض الحضارات الشرقية القديمة إلى هذا الموضوع . .

● فالحرية ، فى النظرة الإسلامية ضرورة من الضرورات الإنسانية ، وفريضة إلهية وتكليف شرعى واجب . . وليست مجرد «حق» من الحقوق ، يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها إن هو أراد! . .

● ومقام «الحرية» يبلغ فى الأهمية وسلم الأولويات ، مقام «الحياة» ، التى هى نقطة البدء والمنتهى وجماع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوى . . لقد اعتبر الإسلام «الرق» بمثابة «الموت» واعتبر «الحرية» إحياء و «حياة» . . فعتق الرقبة ، أى تحرير العبد هو إخراج له من الموت الحكمى إلى حكم الحياة . . وهذا هو الذى جعل عتق الرقبة - إحياءها - كفارة للقتل الخطأ ، الذى أخرج به القاتل نفسا من إطار الأحياء إلى عداد الأموات . . فكان عليه ، كفارةعن ذلك ، أن يعيد الحياة إلى الرقيق بالعتق والتحرير ؟! . . ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾[1] . . وبعبارة واحد من مفسرى القرآن الكريم - الإمام النسفى (٧١٠هـ ١٣١٠م) : «فإنه - (أى القاتل) - لما أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفسا مثلها فى جملة الأحرار ، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها ، من قِبَلِ أن الرقيق مُلْحَقٌ بالأموات ، إذ الرق أثر من آثار الكفر ، والكفرموت حكما (أَوَ من كان ميتا فأحييناه . .) ! . . .» . . فالإسلام عندما يهدى إنما يحرر ، وعندما يحرر فإنه يحقق للإنسان الضرورة المحققة لمعنى «الحياة» وحقيقة الحياة ! . .

---

(١) النساء : ٩٢ .

وكلمات الإمام النسفى ، التى تقول : «إذ الرق أثر من آثار الكفر» . . تلفت النظر إلى الموقف العملى الذى اتخذه الإسلام ، إبان ظهوره ، من نظام وواقع الرق والاسترقاق . .

لقد ظهر الإسلام ونظام الرق - إن فى شبه الجزيرة العربية أو فيما وراءها - نظام عام وبالغ القسوة ، ويمثل ركيزة من ركائز النظامين الاقتصادى والاجتماعى لعالم ذلك التاريخ . . وإذا نظرنا إلى المحيط الذى ظهر فيه الإسلام وجدنا الروافد والمنابع المتعددة دائمة الإمداد لنهر الرقيق الزاخر بالجديد من الأرقاء . . فالحروب العدوانية . . والغارات الدائمة . . والفقر المدقع . . والعجز عند سداد الدين . . والحرابة وقطع الطريق . . وأسواق النخاسة التى تعج بالصغار المجلوبين - فتيانا وفتيات - كانت من المعالم الأساسية لكل المجتمعات ، حتى لا نغالى إذا قلنا إن الرقيق كان «العملة الدولية» لاقتصاد ذلك التاريخ ؟! . .

فلما جاء الإسلام ، وقامت دولته بالمدينة ، حرم وألغى كل المنابع والروافد التى تمد نهر الرقيق بالجديد . . ووسع مصبات هذا النهر ، عندما حبب إلى الناس عتق الأرقاء ، بل وجعله مصرفا من مصارف الأموال الإسلامية العامة ، وصدقات المسلمين . . وعندما جعل العديد من الكفارات هى تحرير الرقبة . . وعندما سن شرائع المساواة بين الرقيق ومالكه ، فى المطعم والمشرب والملبس . . ودعا إلى حسن معاملته ، والتخفيف عنه فى الأعمال . . حتى لقد أصبح الاسترقاق - فى ظل هذه التشريعات - عبئا اقتصاديا يزهد فيه الراغبون فى الثراء ؟! . .

فلم يكن موقف الإسلام من «الحرية . . وعداؤه «للعبودية» . . مجرد موقف «فكرى . . نظرى» . . وإنما تجسد على أرض الواقع تجربة إصلاحية شاملة غيرت المجتمع الذى ظهر فيه تغييرا جذريا . . - وذلك هو الذى يحسب للإسلام . . ولا تحسب عليه «الردة» التى حدثت عندما استشرى الاسترقاق ، بعد عصر الراشدين؟! . .

لقد وقف التشريع الإسلامى من الاسترقاق عند أسرى الحرب المشروعة ، ليبادلهم مع أسرى المسلمين . . بل وشرع لهذه الحالات المحدودة العدد «المنّ» و«الفداء» ! . . ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾[1]

---

(١) محمد : ٤ .

وإذا كان هذا هو مقام الحرية ، فى النظرة الإسلامية . . فإن هذه النظرة قد ربطت قيمة الحرية بالإنسان . . مطلق الإنسان . . وليس بالإنسان المسلم وحده . . وإذا كان الدين والتدين هو أغلى وأول ما يميز الإنسان . . فإن تقرير الإسلام لحرية الضمير فى الاعتقاد الدينى لشاهد على تقديس حرية الإنسان فى كل الميادين . . فهو حر حتى فى أن يكفر ، إذا كان الكفر هو خياره واختياره ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾(1) - . . ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ ﴾(2) - . . ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾(3)

لقد أراد الله للناس الهدى والإيمان . . لكنه جعل لهم ، مع هذه الإرادة الإلهية ، الحرية والتخيير والتمكين . . فكان انتصار الإسلام للحرية الإنسانية فى كل الميادين ! . .

وإذا كانت شهادة التوحيد - (لا إله إلا الله) - هى جوهر التدين بالإسلام . . فإنها ، فى مفهومه ثورة تحرير للإنسان من كل الطواغيت ومن جميع الأغيار . . فإفراد الله بالألوهية والعبودية هو جوهر تحرير الإنسان من العبودية لغير الله . . إنها العبودية للذات المنزهة عن المادية ، والتحرير ، فى ذات الوقت ، لهذا الإنسان من كل ألوان الطواغيت المادية التى تستلب منه الإرادة والحرية والاختيار ! . .

بل إن الإسلام عندما يدعو الإنسان إلى الاقتصاد فى الاقتناء والامتلاك ، -بتهذيبه لشهوات وغرائز التملك - وبالوقوف بها عند حدود «الاستخلاف» و«الانتفاع» ، لا «ملكية الرقبة» و «الاحتكار» فإن الإسلام بصنيعه هذا إنما ينجز إنجازاً أعظيما على درب تحرير الإنسان . . تحريره من العبودية للأشياء ، التى يحسبها مملوكة له ، على حين أنه لها مملوك ؟! . .

* * *

لكن للإسلام مذهبا متميزا فى «نطاق» الحرية الإنسانية و«آفاقها» و«حدودها» . .

---

(1) البقرة : ٢٥٦ . (2) هود : ٢٨ .
(3) يونس : ٩٩

فالإنسان خليفة عن الله سبحانه فى عمارة الوجود .. ومن ثم فإن حريته هى حرية الخليفة ، وليست حرية سيد هذا الوجود .. إنه حر ، فى حدود إمكاناته المخلوقة له - والتى لم يخلقها هو ! - هو حر ، فى إطار الملابسات والعوامل الموضوعية الخارجية ، التى ليست من صنعه ، والتى قد يستعصى بعضها على تعديله وتحويره وتغييره ! .. هو حر ، فى إطار أشواقه ورغباته وميوله ، التى قد لا تكون دائما وأبدا ثمرات حرة وخالصة لحريته وإرادته الخالصة .. وإنما قد تكون ، أحيانا ، ثمرات لمحيط لم يصنعه ، ولموروث ما كان له إلا أن يتلقاه ! ..

ثم ، إنه «الخليفة .. والوكيل : الحر» ، فى إطار ونطاق ثوابت ومقاصد الشريعة ، التى هى عقد وعهد الاستخلاف والتوكيل ! ..

وإذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، قد سخر للإنسان ظواهر الطبيعة وقواها .. ليتحرر من العبودية لها .. فإنه قد أقام ، وأراد ، إخاء بين قوى الإنسان وقوى الطبيعة ، لتمتزج حريته بهذا التسخير المتبادل .. فهو أخ للطبيعة ، بين قواه وقواها تسخير متبادل ، هو أشبه ما يكون بالارتفاق .. كل مرفق مسخر للمرفق الآخر .. الأمر الذى يجعل الحرية الإنسانية حرية المخلوق ، المسئول ، لا حرية الذى لا يُسْأَل عما يفعل .. الفعال لما يريد[1]! .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

١١

العَـدْل

العدل - فى المصطلح الإسلامى - هو الضد والمقابل للجور والظلم . . لا بالمعنى السلبى ، فقط ، أى نفى الجور والظلم وغيبتهما . . وإنما بالمعنى الإيجابى ، المتمثل فى سيادة «الوسطية الإسلامية الجامعة» التى لا تنحاز إلى قطب واحد من قطبى الظاهرة ، وكذلك لا تنعزل عنهما معا ولا تغايرهما كل المغايرة ، وإنما تجمع عناصر العدل والحق فيهما ، مكونة الموقف العادل بين ظلمين ، الحق بين باطلين ، المعتدل بين تطرفين . . فالعدل : هو التوسط . . والوسطية الجامعة لعناصر الحق من أقطاب الظواهر موضوع الدرس ومحل النزاع . .

وهذا المعنى - للعدل - فى المصطلح الإسلامى - هو الذى يشير إليه حديث رسول ﷺ ، الذى يقول : «الوسط : العدل . . جعلناكم أمة وسطا» - رواه الترمذى والإمام أحمد . .

والعدل - فى شرعة الإسلام - فريضة واجبة ، وضرورة من الضرورات الاجتماعية والإنسانية وليس مجرد «حق» من الحقوق ، التى لصاحبها أن يتنازل عنها إن هو أراد ذلك ، أو أن يفرط فيها ، بالإهمال ، دون وزر وتأثيم! . .

إنه فريضة واجبة ، فرضها الله ، سبحانه وتعالى ، على الكافة دون استثناء - بل لقد فرضها على ذاته ، سبحانه ، بالمعنى اللائق بذاته ، حتى لقد جعلها اسما من أسمائه الحسنى ! . .

فرضها على رسوله ، ﷺ ، وأمره بها . . ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ (١)

وفرضها على أولياء الأمور ، من الولاة والحكام ، تجاه الرعية والمتحاكمين ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾(٢) . .

(١) الشورى ١٥ . (٢) النساء : ٥٨ .

بل لقد أنبأنا الله سبحانه وتعالى ، أن هذه «الأمانة» التى فرض على الإنسان حملها وأداءها ، كانت هى المعيار الذى تميز به الإنسان وامتاز عن غيره من المخلوقات غير المختارة . . ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾[1] ومن المفسرين من قالوا : إنها أمانات الأموال والعدل بين الناس فيها . . وفرضها معيارا للعلاقة بين الرعية وبين أولى الأمر - الدولة والسلطان - يشير إليه حديث رسول الله ﷺ ، الذى يحدث الولاة عن تكافؤ «العقد» بينهم وبين رعيتهم ، محذرا إياهم من التفريط بما عليهم تجاه الرعية ، فى سياق حديثه إلى الرعية عن علاقتهم بالولاة والأئمة : «إن لهم - (الأئمة) - عليكم حقا ، ولكم عليهم حقا مثل ذلك ، ما إن استرحموا رحموا ، وإن عاهدوا وفوا ، وإن حكموا عدلوا ، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . .» رواه الإمام أحمد . .

وهو - العدل - فريضة فى مجتمع الأسرة - الذى هو لبنة بناء مجتمع الأمة - . . يشير إليها حديث رسول الله ﷺ ، الذى يقول فيه : «اعدلوا بين أبنائكم» - رواه البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود والإمام أحمد - . . وتعنيه الآية القرآنية التى تقرر ما للمرأة وما عليها ﴿ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[2] . . وتلك التى تعلق التعدد فى الزوجات على تحقق العدل بينهن ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾[3] . .

إنها فريضة شاملة لكل ميادين الحياة . . عدل الولاة فى الرعية - وعدل القضاة فى المتحاكمين . . وعدل الإنسان فى أهل بيته . . ولهذا الشمول كانت إشارة حديث رسول الله ﷺ ، الذى يقول فيه : «المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن - عز وجل - وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما وَلُوا» - رواه مسلم والنسائى والإمام أحمد .

* * *

ويستوى ، فى وجوب العدل ، أن يكون تجاه الغير أو حيال النفس . . بل إن تحريم الإسلام ظلم الإنسان لنفسه لمن أكبر الأدلة على أن العدل ضرورة وفريضة وليس مجرد «حق» من الحقوق . . وإلا لجاز للإنسان أن يتنازل عن «حقه» فيه

(١) الأحزاب : ٧٢ . (٢) البقرة : ٢٢٨ . (٣) النساء : ٣ .

فيظلم نفسه ! . . ﴿ إنَّ الَّذين توفَّاهُمُ الْملائكَةُ ظَالمي أنفُسهمْ قَالُوا فيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفينَ في الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تكُنْ أَرْضُ اللَّه واسعةً فتُهَاجروا فيها فَأُوْلَئكَ مَأْوَاهُمْ جهنَّمُ وساءتْ مصيرًا (٩٧) إلاَّ الْمُسْتَضْعَفينَ من الرِّجَال والنِّساء والْولْدان لا يَسْتَطيعُون حيلةً ولا يهْتَدُون سبيلاً (٩٨) فَأُوْلَئكَ عسى اللَّهُ أن يعْفُو عنْهُمْ وكان اللَّهُ عفُوًّا غفُورًا ﴾(١) . .

وحتى هؤلاء المستضعفين فرض الله على القادرين الجهاد لتحريرهم من الاستضعاف ﴿ وما لكُمْ لا تُقاتلُون في سبيل اللَّه والْمُسْتَضْعَفينَ من الرِّجَال والنِّساء والْولْدان الَّذين يقُولُون ربَّنا أَخْرجْنا منْ هذه الْقرْية الظَّالم أهْلُها واجْعل لَّنا من لَّدُنك وليًّا واجْعل لَّنا من لَّدُنك نصيرًا ﴾(٢)

وتؤكد هذا المعنى - تأثيم ظلم الإنسان لنفسه - الآية الكريمة ﴿ الَّذين تتوفَّاهُمُ الْملائكَةُ ظَالمي أنفُسهمْ فَأَلْقَوُا السَّلَم ما كُنَّا نعْملُ من سُوءٍ بلَىٰ إنَّ اللَّه عليمٌ بما كُنتُمْ تعْملُون (٢٨) فَادْخُلُوا أَبْواب جهنَّم خَالدين فيها فَلَبئْس مثْوى الْمُتكبِّرين ﴾(٣) . .

كذلك يستوى فى وجوب العدل أن يكون تجاه «العدو» كما هو واجب تجاه «الولى» . . فالعدل شيء و «الموالاة» - أى النصرة - شيء آخر . . وإذا كان الإسلام ينهى المسلمين عن موالاة - أى نصرة - أعدائهم ، الذين يقاتلونهم فى الدين أو يخرجونهم من الديار ، أو يظاهرون على إخراجهم منها . . فإنه يوجب عليهم العدل حتى مع الأعداء ! ومع من يكرهون ! . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ للَّه شُهَدَاءَ بالْقسْط ولا يجْرمنَّكُمْ شنَآنُ قَوْمٍ علَىٰ أَلاَّ تَعْدلُوا اعْدلُوا هُوَ أَقْرَبُ للتَّقْوَىٰ واتَّقُوا اللَّهَ إنَّ اللَّهَ خَبيرٌ بمَا تَعْمَلُونَ ﴾(٤) . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامينَ بالْقسْط شُهَدَاءَ للَّه ولَوْ علَىٰ أَنفُسكُمْ أَو الْوَالدَيْن والأَقْرَبينَ إن يكُنْ غَنيًّا أَوْ فَقيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بهمَا فَلا تَتَّبعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدلُوا وَإن تَلْوُوا أَوْ تُعْرضُوا فَإنَّ اللَّهَ كَانَ بمَا تَعْمَلُونَ خَبيرًا ﴾(٥) . .

---

(١) النساء : ٩٧ - ٩٩ . (٢) النساء : ٧٥ . (٣) النحل ٢٨ - ٢٩ .
(٤) المائدة : ٨ . (٥) النساء ١٣٥ .

وإذا كان العدل فريضة واجبة . وضرورة اجتماعية للإنسان وعليه تجاه نفسه .. وتجاه الآخرين .. موالين ومحبوبين كان هؤلاء الآخرون ، أم معادين مكروهين ، فإنه كذلك فريضة وضرورة فى مختلف الميادين فى القانون وأمامه ، وفى الشئون الأدبية والمعنوية .. وفى أمور المال والثروة والاقتصاد والمعاش - أى التكافل الاجتماعى ..

ولقد حدثنا رسول الله ، ﷺ ، عن علاقة التنافى بين «العدل» و«الجور» .. فوجود الواحد منهما يعنى نفى الآخر وانتفاءه .. فقال : «لا يلبث الجور بعدى إلا قليلا حتى يطلع ، فكلما طلع من الجور شىء ذهب من العدل مثله ، حتى يولد فى الجور من لا يعرف غيره ! .. ثم يأتى الله تبارك وتعالى بالعدل ، فكلما جاء من العدل شىء ذهب من الجور مثله ، حتى يولد فى العدل من لا يعرف غيره ! » - رواه الإمام أحمد ..

فهو - العدل - واحد من فرائض الله .. وواحد من قوانينه وسننه فى الاجتماع الإنسانى .. له معالمه .. وله آلياته فى الحضور وفى الغياب[1]! .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م . و (الإسلام والثورة) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨ م .

١٢

التَّكــافُــــل

التكافل : هو التضامن والإعالة والرعاية ، على النحو الذى يجبر القصور الحادث لدى طرف من أطراف علاقة التكافل . . فهو تفاعل بين طرفين أو أكثر . .

والتكافل الاجتماعى : هو النظام الذى يقيم علاقة التفاعل والتضامن والإعالة والرعاية بين أعضاء الاجتماع الإنسانى فى مجتمع من المجتمعات . .

وإلى معنى هذا المصطلح - التكافل - تشير الآيات القرآنية ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾(١) .. ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ﴾(٢) .. ﴿وَلا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً﴾(٣) ..

والتكافل الاجتماعى ، فى الفلسفة الاجتماعية الإسلامية ، مؤسس على القاعدة الإسلامية الكلية . . قاعدة إرادة الله ، سبحانه ، قيام التوازن والموازنة بين الأفراد والجماعات والأطراف ، فى مختلف أمم وأنواع المخلوقات . .

إن الله ، سبحانه وتعالى ، قد تفرد بالوحدانية ، لا يشركه فيها مخلوق من المخلوقات . . فجميع من عداه - فى عوالم الحيوان والنبات والجماد والأجرام - فى الأرض أو فى السماء - تقوم على التزاوج ، من كل زوجين اثنين . . ولذلك كانت فلسفة الإسلام ، لإقامة العدل ، والعلاقة الصحيحة بين الأزواج والمتعددين فى الميول والمصالح والأهداف هى التوازن والموازنة بين الميول والمصالح والمقاصد وتحقيق علاقة التكافل التى تقيم نسيج الاجتماع ، حتى لا يسير التناقض والتنافر بالأطراف المختلفة المصالح إلى الصراع والدمار ! . .

فعدل الله هو «الميزان» ، الذى أنزله الله ، سبحانه وتعالى ، مع الكتاب لتستقيم كل شئون الاجتماع ، ومنها شئون الاجتماع الإنسانى . . ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ

(١) آل عمران : ٤٤ . (٢) القصص : ١٢ . (٣) النحل : ٩١ .

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾(١) . . ﴿ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾(٢) . . فهو أداة «التوازن» فى مختلف ميادين الحياة! . .

* * *

وإذا كانت الثروات والأموال هى خلق الله ، سبحانه وتعالى ، أودعها ، بفيضه ، فى مصادرها ومظانها الطبيعية ، فإنه قد استخلف فيها وعليها الإنسان - مطلق الإنسان - وأقام له ، فى عقد وعهد الاستخلاف - الشريعة- المعالم الحاكمة لإطار التكافل الإجتماعى ، حتى تظل علاقة الفرقاء المتعددين ، والمتنافسين ، بالثروات والأموال عند لحظة العدل . . الوسط التوازن والاتزان ! . .

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ﴾(٣) . . ﴿ وَالأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ ﴾(٤) . . ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾(٥) . .

وهو ، سبحانه ، قد جعل الإنسان - من حيث هو إنسان ، كجنس ، وكأمة - وليس كفرد أو طبقة - مستخلفاً ووكيلا ونائبا عن الله فى هذه الثروات والأموال ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (٦) . .

فالمال مال الله ، بخلقه له ، وإيداعه إياه فى الطبيعة . . هو مالكه الحقيقى . . مالك رقبته ، والإنسان مستخلف فيه ، ووكيل . . له فيه ملكية مجازية . . ملكية الانتفاع . . ولذلك ، أضيف مصطلح المال فى القرآن إلى الله وإلى الإنسان . . وعند إضافته إلى الإنسان ، كانت الإضافة إلى «ضمير الجمع» فى سبع وأربعين آية ، وإلى «ضمير الفرد» فى سبع آيات؟! . . حتى لقد وقف الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٠٩٥م) أمام هذه الحقيقة متأملا ، ثم تحدث عن دلالتها فقال : إن الله سبحانه ، قد أراد أن ينبه بذلك على «تكافل الأمة فى حقوقها ومصالحها ، فكأنه يقول : إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم . .» ! . .

ومن قبل محمد عبده ، وقف الإمام ، الزمخشرى (٤٦٧ - ٥٣٨هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤م) - صاحب تفسير «الكشاف» - أمام هذه الحقيقة ، حقيقة ملكية الله

---

(١) الشورى : ١٧ . (٢) الحديد : ٢٥ . (٣) البقرة : ٢٩ .
(٤) الرحمن : ١٠ . (٥) الجاثية : ١٣ . (٦) الحديد : ٧ .

للأموال واستخلافه الإنسان فيها - فقال : إن «مراد الله .. هو أن يقول للناس إن الأموال التى فى أيديكم إنما هى أموال الله ، بخلقه وإنشائه لها ، وإنما مَوَّلَكُم إياها ، وخَوَّلَكُم الاستمتاع بها ، وجعلكم خلفاء فى التصرف فيها ، فليست هى أموالكم فى الحقيقة ، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب! ..» .

ولذلك ، حدد الله سبحانه وتعالى ، للخلفاء والوكلاء المعالم التى تقيم التكافل بينهم وتحقق التوازن لهم فى الأموال والثروات .. معالم التكافل والتضامن والاشتراك ، المؤسس على حلّ مصدر الحيازة .. وحِلّ أنواع الإنفاق والتنمية والاستثمار .. والاكتفاء فى الاختصاص بحد الكفاية ، وتدوير مازاد عن ذلك للصالح العام لعموم المستخلفين .. ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣٤) يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾(١) .. ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢) والعفو - كما يفسره ابن عباس (٣ ق . هـ - ٦٨ هـ ٦١٩ - ٦٨٧ م) ..

والحسن البصرى (٢١ - ١١٠ هـ ٦٤٢ - ٧٢٨م) وقتادة بن دعامة السدوسى (٦١ - ١١٨ هـ ٦٩٣ - ٧٦٥م) وغيرهم : «هو ما فضل عن العيال ، فالمعنى : أنفقوا ما فضل عن حوائجكم ولم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة ..! »

فما زاد عن كفاية «التكافل الخاص» ينفق ويوظف لإقامة «التكافل العام»! .. والإنفاق - فى العرف الإسلامى - لا يعنى الصدقة وحدها .. بل مطلق توظيف المال واستثماره فى ميادين النفع والتكافل العام ..

وهذا المعنى للتكافل الاجتماعى الإسلامى .. معنى الاشتراك ، الذى يحقق التوازن بين المتستخلفين ، هو الذى تتحدث عنه الأحاديث النبوية الكثيرة التى رويت فى هذا الباب .. : «يقول العبد : مالى ! مالى! . وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت ، أو لبست فأبليت ، أو أكلت فأفنيت ؟! ..» رواه مسلم والترمذى والإمام أحمد - .. و «المسلمون شركاء فى ثلاث ، لا يمنعن : الماء ، والكلأ والنار .. وثمنه حرام!» - رواه ابن ماجة والإمام أحمد .. و «من احتكر

(١) التوبة : ٣٤ ، ٣٥ . (٢) البقرة : ٢١٩ .

طعاما أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى ، وبرئ الله تعالى منه . وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالى! » رواه الإمام أحمد . .

وإذا نحن شئنا كلمات - من غير البلاغ القرآنى والبيان النبوى - شاهدة على التطبيق الإسلامى لهذا التكافل الاجتماعى ، فإننا واجدون الكثير . .

فعمر بن الخطاب هو القائل عن التكافل بين الناس فى الأموال والثروات : «والذى نفسى بيده ، ما من أحد إلا وله فى هذا المال حق ، أعطيه أو مُنعه! ، وما أحد أحق به من أحد . . وما أنا فيه إلا كأحدهم ! . . فالرجل وبلاؤه . . والرجل وقدمه . . والرجل وغناؤه . . والرجل وحاجته! . .»

وعلى بن أبى طالب هو القائل : «إن الله فرض فى أموال الأغنياء أقوات الفقراء ، فما جاع فقير إلا بما مُتِّع به غنى ؟! . . إن الغنى فى الغربة وطن ! والفقر فى الوطن غربة ! وإن المقل غريب فى بلدته ! . .» إنه «الميزان» ، يعتدل «بالتكافل» ويختل بغيبته ، فما جاع فقير إلا بما مُتِّع به غنى؟! . .

وعمر بن عبد العزيز هو الذى صور التكافل الإجتماعى على هذا النحو الراقى عندما قال : «إن أهلى أقطعونى ما لم يكن لى أن آخذه ، ولا لهم أن يعطونيه! . . وإن الله ، تبارك وتعالى ، قد بعث محمدا ، ﷺ ، رحمة إلى الناس كافة ، ثم اختار له ما عنده ، فقبضه إليه وترك للناس نهرا شربهم فيه سواء ! . . ثم قام أبو بكر فترك النهر على حاله . ثم ولى عمر فعمل على عمل صاحبه . فلما ولى عثمان اشتق من ذلك النهر نهرا ؟! . ثم ولى معاوية فاشتق منه الأنهار ؟! . ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد ، ومروان وعبد الملك ، والوليد ، وسليمان ، حتى أفضى الأمر إلىّ ، وقد يبس النهر الأعظم ؟! ولن يروى أصحاب النهر حتى يعود إليهم النهر الأعظم على ما كان عليه ! . .» .

* * *

والتكافل الاجتماعى الإسلامى ، عندما يقيم التوازن والاتزان والتضامن بين الجماعة الإنسانية فى المجتمع الإسلامى . إنما ينفى الخلل ، الذى يجعل المال متركزا فى جانب والفقر متركزا فى جانب آخر ! . . فمجتمع «التكافل الاجتماعى» هو النقيض لمجتمع «دُولة الأغنياء» ، الذى تحدث عنه القرآن فى آيات كثيرة ، منها ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ

وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[1] .

ومنها ، تلك الآية التى تعلمنا سنة الله فى الاجتماع الإنسانى . . سنة : أن الاستغناء والفردية و الأثرة والاستئثار لابد وأن تكون المقدمة المفضية ، حتما ، إلى الطغيان ! . . ﴿ كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝٦ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴾[2] . .

ومنها ، الآيات التى تتحدث عن سنة انحياز المترفين إلى الضلال والكفر! . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ۝٣٤ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾[3] . . وسنة : أن الترف هو المقدمة لانهيار الحضارة وتراجع العمران ! . . ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾[4] . . فالدمار هو اختلال التوازن وتقطيع روابط التكافل ، الذى يتأسس عليه العمران ! . .

ففى التكافل الاجتماعى إقامة لعلاقة التضامن والإعالة والرعاية ، المحققة للتوازن والاتزان . . أى العدل بين فرقاء الاجتماع الإنسانى . .

وفى غيبة هذا التكافل الاجتماعى ، يحدث الخلل المفضى - إذا لم يصلحه المصلحون بالدفع الاجتماعى - إلى الانهيار الاجتماعى والتراجع الحضارى[5] ! .

---

(١) الحشر : ٧ . (٢) العلق : ٦ ، ٧ . (٣) سبأ : ٣٤ ، ٣٥ . (٤) الإسراء : ١٦ .
(٥) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان) و (الإسلام والثورة) .

١٣

المُسَــــاوَاة

المساواة هى تشابه المكانة الاجتماعية والحقوقية ، والمسئوليات ، والفرص للناس فى المجتمع ، على النحو الذى تقوم فيه الحالة المتماثلة فيما بينهم . .

وسَوَّى الشىء بالشىء : جعله مثله سواء ، فكانا مثْلَين . . وفى القرآن الكريم : ﴿ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ (١) . .

وسَواء تدل على معنى التوسط والتعادل ، يقال : فلان وفلان سَواء أى متساويان ، وقوم سَواء : أى متساوون .

ولقد شاع الحديث عن المساواة ، فى فكر الحضارة الغربية ، منذ أن أُعلنت مبادئ حقوق الإنسان ، فى الإعلان الذى أصدرته الثورة الفرنسية لذلك سنة ١٧٨٩م . . فدخلت المساواة منذ ذلك التاريخ فى الكثير من الدساتير والمواثيق الدولية . .

أما ميادين المساواة ، فعادة ما يذكر فيها : المساواة السياسية . . والمساواة الاقتصادية . . والمساواة المدنية . . والمساواة الاجتماعية . .

ويجرى الحديث عنها فى علاقات المواطنين الداخلية . . وبين الأمم والدول . . وبين الأجناس والقوميات والشعوب . .

وبعض المذاهب والفلسفات قد نحت منحا خياليا فى الحديث عن تصوراتها لتطبيقات مبدأ المساواة بين الناس ، فتصورت إمكانية تحقيق التماثل الكامل والتسوية الحقيقية بين الناس فى كل الميادين ، وبالتحديد فى الميادين الاقتصادية - شئون المال والثروة والمعاش - وفى الميادين الاجتماعية - التى تتأثر أوضاعها ومراتبها ، عادة بأوضاع الاقتصاد والمعاش والأموال والثروات . .

لكن هذه التصورات قد استعصت على الممارسة الواقعية وعلى التطبيق فى أى مجتمع من المجتمعات ، حتى تلك التى حكم فيها أنصار هذه المذاهب والفلسفات . .

---

(١) القيامة : ٤ .

ولعل أقرب التصورات إلى الدقة والواقعية ، فى مذهب المساواة ، وإمكانية وضع مبدئها فى الممارسة ، هو التصور الذى يميز بين :

(ا) المساواة بين الناس أمام القانون . . على النحو الذى ينفى امتيازات المولد ، والوراثة واللون ، والعرق ، والجنس ، والمعتقد . .

فهذه المساواة ممكنة . . بل وضرورية . . وواجبة التحقيق والتطبيق . . وهى قد تحققت بدرجات كبيرة فى عديد من المجتمعات . .

(ب) والمساواة فى تكافؤ الفرص أمام سائر المواطنين . . وسائر الأمم والقوميات . . وسائر الدول . . المساواة فى تكافؤ الفرص المتاحة بمختلف الميادين . . وذلك حتى يكون التفاوت ثمرة للجهد الذاتى والطاقة المتاحة . . وليس بسبب التمييز والقسر والحجب أو الامتياز . .

وهذه المساواة ممكنة . . وهى هدف يستحق الجهاد فى سبيل تحقيقه ، فى الإطار الاجتماعى . . والدولى على السواء . .

(جـ) أما المساواة فيما بعد الفرص المتكافئة . . فإنها هى التى تعد خيالا وحلما يستعصى على التحقيق ، ويناقض السنن والقوانين الحاكمة لسير الاجتماع والعمران . .

ففى المجتمع الذي تتكافأ فيه فرص تحصيل واكتساب وامتلاك العلم . . والمال . . والاشتغال بالشئون العامة ، سياسية واجتماعية ، نجد الطاقات لدى الناس متفاوته ، ومن ثم تتفاوت أنصبتهم وحظوظهم فى الملك والكسب والمحصول ، بسبب تفاوت طاقاتهم المادية والذهنية والإرادية . . الخ . . فالمساواة فى الفرص المتكافئة لا تثمر مساواة فى مراكز الناس المالية والاجتماعية لتفاوت القدرات ، الموروثة ، والذاتية ، والمكتسبة بين هؤلاء الناس . . فالمساواة فى تكافؤ الفرص لاتثمر ، بالضرورة ، مساواة فى أنصبة الناس وحظوظهم من هذه الفرص ! . .

وحتى المأثورة الإسلامية ، التى يحسب بعض الناس أنها تقنن للمساواة المطلقة والتماثل المطلق بين كل الناس فى كل الميادين . . مأثورة : «الناس سواسية كأسنان المشط» . . حتى هذه المأثورة لا تشهد لهذا المعنى فى المساواة المطلقة ، إذا نحن أكملنا قراءة نصها . . فنصها الكامل يقول : «الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى!» . . فهى لم تغفل الحديث عن التفاضل والتمايز والتفاوت بين الناس ، وإنما هى أكدت على حقيقة : ولادة الناس جميعا متساوين تمام المساواة . . فهم يولدون على الفطرة ، صفحاتهم بيضاء . . ثم بعد

ذلك تتفرق بهم السبل وتتفاوت الأنصبة . . والمأثورة تدعو إلى حقيقة ثانية : وهى أن تكون التقوى هى معيار التفاضل والتمايز والتفاوت - والتقوى هى اتقاء كل ما هو سلبى - فهى معنى جامع لعمل المعروف وتجنب المنكر . .

فهى - كما رأينا - جامعة لما فيه المساواة . . ولما فيه التمايز والتفاضل . . مع التزكية لتأسيس التفاضل على التقوى ، أى على المشروع والشرعى من الأسباب! . .

وإذا جاز لنا أن نصور المساواة العادلة والممكنة ، بين الفرقاء المختلفين ، فى مجتمع من مجتمعات ، أو بين الأمم والقوميات والحضارات ، وفى المجتمع الدولى . . فإن صورة أعضاء الجسد الواحد هى هذه الصورة للمساواة العادلة . .

فإسهام كل عضو من الأعضاء فى حياة الجسد وحيويته ليس متماثلا ولا متساويا . . وحظ كل عضو ونصيبه من رصيد حياة الجسد وحيويته ليس متماثلا ولا متساويا . . لكن علاقة كل الأعضاء بكل الجسد هى علاقة «التوازن» - وليست علاقة «المساواة»؟! - . . فالتوازن والارتفاق ، الذى يصبح فيه كل عضو فاعلا ومنفعلا ومتفاعلا مع الآخرين ، وكأنه المرفق الذى يرتفق به وعليه الآخرون كما يرتفق هو بهم وعليهم ، مع التفاوت فى الخطوط والمقادير والدرجات فى عملية الارتفاق والتوازن هذه . . إن هذه الصورة هى الممكنة والحقيقية والعادلة فى مبدأ المساواة بالميادين التى تتفاوت فى تحصيلها طاقات الناس ، وتتفاوت فيها أيضا احتياجاتهم لما يحصلون من هذه الميادين ! . .

ولعل هذه الحقيقة الاجتماعية ، والسنة الحاكمة فى العمران البشرى - سنة «التوازن» لا «المساواة المطلقة» - هى التى قادت المجتمعات التى طمعت فى تحقيق المساواة المطلقة إلى الإخفاق والإحباط . .

ولعلها هى التى جعلت مذهب الإسلام الإجتماعى لا ينكر حقيقة تميز المجتمع إلى طبقات اجتماعية ، مع التأكيد على ضرورة الحفاظ على أن تكون العلاقة بينها عند مستوى «العدل . . الوسط . . التوازن» وفى كلمات الإمام على بن أبى طالب (٢٣ ق . هـ - ٤٠هـ ٦٠٠ - ٦٦١م) إلى واليه على مصر الأشتر النخعى (٣٧هـ ٦٥٧م) - فى عهد توليته - الذى يعد من قمم الوثائق الفكرية والسياسية والاجتماعية والإدارية فى تراثنا الإسلامى - .. فى كلماته يقول : « . . واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها : جنود الله . . ومنها : كُتاب العامة والخاصة . . ومنها : قضاة العدل . . ومنها : عمال الإنصاف والرفق . . ومنها : أهل الجزية والخراج ، من أهل الذمة ومسلمة الناس . . ومنها : التجار وأهل الصناعات . . ومنها : الطبقة السفلى ، من ذوى الحاجة والمسكنة . . فالجنود حصون

الرعية . . وسبل الأمن . . ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج . . ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب . . ولا قوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوى الصناعات . .» .

فهى كلمات ترسم لوحة الحقيقة الاجتماعية لمذهب الإسلام الاجتماعى . . التعددية القائمة علاقات أطرافها على «التوازن» ، فلا قيام لطرف منها إلا بالاتفاق مع الجميع ! . .

ولهذه الحقيقة من حقائق معنى المساواة فى مذهب الإسلام ، كان «الدفع» وليس «الصراع» هو السبيل الذى يزكيه الإسلام طريقا لتصحيح الخلل الاجتماعى فى علاقات الطبقات ، فإذا حل «الخلل الاجتماعى» محل «التوازن الاجتماعى» فى العلاقة بين الطبقات ، كان «الدفع» - الذى يزيل الخلل ، ويعيد التوازن بين الفرقاء ، مع الاحتفاظ بسنة التعدد - هو السبيل الإسلامى للحراك الاجتماعى . . وليس «الصراع» ، الذى يعنى صَرْع ونفى الآخر ، والانفراد بالوجود والثمرات . . فالصراع الاجتماعى والطبقى - كما عرفته مذاهب الحضارة الغربية - قد استهدف مساواة ينفرد فيها طرف - البورجوازية - فى الليبرالية - والبروليتاريا - فى الشمولية الماركسية - بالوجود والثمرات ، بعد نفى النقيض . . أما «الدفع» ، فى المفهوم الإسلامى ، فهو حراك اجتماعى ، يغير مواقع الفرقاء المختلفين ، ويعيد العلاقة بينهم إلى مستوى «التوازن» . . الوسط . . العدل» ، عندما ينفى «الخلل . . الظلم» . . ودون أن ينفى الآخر أو يصرعه بالصراع ! . .

فالصراع نفى الآخر ﴿ فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴾[1]

أما الدفع فإنه تغيير للواقع ، دون نفى التعددية والتمايز ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[2] . .

فهو سبيل الحراك الاجتماعى - وليس الصراع الاجتماعى والطبقى - المتسق مع مذهب الإسلام الاجتماعى ، الذى يرى المساواة «توازنا» و«عدلا» بين فرقاء متمايزين - يتأسس تمايزهم على المشروع والحلال من الأسباب والتصرفات - . . ولا يراها مساواة مطلقة فيما تتفاوت فيه - بالطبع والكسب - القدرات والاحتياجات[3]! .

---

(١) الحاقة : ٧ .　　(٢) فصلت : ٣٤ .

(٣) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان) ، (الإسلام والثورة) والإمام على ابن أبى طالب (نهج البلاغة) .

١٤

الذِّمّـــة

الذمة - فى مصطلح العربية - هى : العهد ، والحُرْمة ، والأمان ، والضمان .
وفى القرآن الكريم : ﴿ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً ﴾(١) . .

وأهل الذمة - فى الفقه وفى التاريخ الإسلاميين - هم أبناء الملل غير الإسلامية ، من مواطنى دار الإسلام ، الذين حكم عقد وعهد الذمة - أى الأمان والحُرمة والضمان - علاقتهم بالدولة الإسلامية وبالمسلمين . .

والأمر الذى استدعى وجود هذا النظام فى المجتمع الإسلامى ، هو القاعدة الإسلامية التى قررت التعددية فى الملل والشرائع والديانات فى دار الإسلام ودولته . . فـ ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾(٢) . . ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾(٣) . . ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾(٤) . . فالتعددية الإسلامية هى التى سمحت بالمغايرة ، فاستدعى الأمر نظاما للعلاقة بين المتغايرين . .

ولقد شمل عقد الذمة كل أهل الكتاب - من اليهود والنصارى - ومن لهم شبهة كتاب ، أو قيل أن قد كانت لهم كتب سماوية ثم اندثرت . . فدخل فى أهل الذمة : المجوس والصابئة وأهل الديانات الوضعية - غير السماوية - فى شرقى آسيا . . بل وقال المالكية - فى المشهور من مذهبهم - وكذلك الإمام الأوزاعى - بإدخال المشركين والوثنيين - عربا وغير عرب - فى أمان الذمة وعقدها . .

وعلة المغايرة ، التى اقتضت عقد الذمة ، فى رأى جمهور الفقهاء ، ليست اختلاف الدين ، وإنما هى قيام المسلمين ، دون سواهم ، بفريضة الجهاد ، وتأمين الناس ، بمن فيهم أهل الذمة ، الذين لم يفرض عليهم الجهاد يومئذ ، لكونه عقيدة وفريضة إسلامية - من ناحية - ولمقتضيات وملابسات الفتوحات الإسلامية ، حيث

---

(١) التوبة : ٨ .
(٢) البقرة : ٢٥٩ .
(٣) الكهف : ٢٩ .
(٤) الكافرون : ٦ .

لم يكن ولاء غير المسلمين للدولة الإسلامية مضمونا إلى الحد الذى يجعلهم يحملون السلاح دفاعا عن دولة الإسلام .

وعقد الذمة من العقود المؤبدة لأهل الذمة المقيمين بدار الإسلام . . وهو مؤقت بالنسبة للمستأمنين الداخلين إلى دار الإسلام لفترات موقوته ، كالتجار ، والرسل والسائحين . . وهو يقرر ويضمن لهم الأمن والأمان ، المقرران والمضمونان للمسلمين ، وفق القاعدة الإسلامية المؤسس عليها هذا العقد - قاعدة : لهم ما لنا وعليهم ما علينا - ومن المأثور فيها عن الإمام على بن أبى طالب قوله : «أموالهم كأموالنا ، ودماؤهم كدمائنا» - فلأهل الذمة الأمان والحرمة والضمان فى أنفسهم وعيالهم وأموالهم وعقائدهم وشرائعهم وشعائرهم ودور عباداتهم وأدوات هذه العبادات . . وفى عديد من الأحاديث النبوية التأكيد والتوصية على الوفاء بالذمة لأهلها . . من مثل قوله ، ﷺ : «أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم» - رواه البخارى . . .

وكانت الجزية هى المقابل المالى لضريبة الدم والجندية والجهاد لحماية دار الإسلام . . وهى مبلغ زهيد لا يفرض على كل أهل الكتاب ، وإنما على القادرين ماليا وبدنيا ممن هم فى سن الجندية ، فهى لا تفرض على الصغار ولا النساء ولا المرضى ولا العجزة وأصحاب العاهات ولا الأرقاء ولا الرهبان المنقطعين للعبادة . . وتفاوتت مقاديرها - تبعا لمستويات الغنى والثراء - ما بين ١٢ درهما ، و ٢٤ درهما ، ٤٨ درهما فى العام ، تؤخذ مما تيسر من أموالهم ، نقدا أو سلعا ومصنوعات . .

وفى التجارات العابرة بين أقاليم الدولة الإسلامية كان الكتابيون يدفعون - مرة فى العام - نصف عشر هذه التجارات - بينما كان التجار المسلمون يدفعون ربع العشر إلى جانب الزكاة فى سائر أموالهم - والتى أعفى منها الكتابيون . .

وكانت أعمال الدولة ووظائفها مفتوحة لأهل الذمة ، لا يستثنى منها إلا الولايات التى يشترط الإسلام فيمن يتولاها ، للطابع الدينى فى مهام ولايتها . . كما كانت الوظائف ذات الطابع الدينى فى تنظيمات طوائف أهل الذمة مقصورة على أهل هذه الملل والطوائف والديانات . .

وفى القضاء والفصل فى المنازعات ، كان لأهل الذمة حقوق التحاكم إلى قضائهم الخاص فى قضايا شرائعهم الدينية ، مع حق التحاكم فيها - لمن أراد - إلى شريعة الإسلام وقضاته . . أما ما عدا المنازعات الشرعية فكان الفصل فيها لقضاء الدولة الإسلامية الموحد . .

ولقد شهد تاريخ المجتمعات الإسلامية فترات تعرض فيها أهل الذمة لألوان من الاضطهاد . . وغلب على هذه الفترات عموم الاضطهاد ، الذى شمل غيرهم معهم . . كما فى عهد المتوكل العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧هـ ٨٤٦ - ٨٦١م) الذى اضطهد الشيعة والمعتزلة بأكثر مما اضطهد به أهل الكتاب . . وعهد الحاكم بأمر الله الفاطمى (٣٧٥ - ٤١١ هـ ٩٨٥ - ١٠٢١م) الذى دام اضطهاده لأهل السنة ، بينما تراجع سريعا عن اضطهاده لأهل الكتاب . . وفى فترات الغزو الخارجى والدسائس الأجنبية - من الدول النصرانية - للبلاد الإسلامية ، تعرض أهل الذمة لألوان من التضييق والاضطهاد ، بسبب موالاة نفر منهم - وخاصة أبناء الكنائس غير الوطنية - كالأروام - لقوات الغزو ، أو لشبهات على هذه الموالاة . . كذلك ارتبطت فترات «التوتر الطائفى» حديثا ، بنفوذ ودسائس الاستعمار الغربى الحديث .

ومع نمو وعموم القسمات والقيم الثقافية ، التى وحدت كل الملل على أرض الإسلام - فى اللغة والقومية والحضارة ، غدت الحضارة العربية الإسلامية رباطا توحيديا للجميع ، فتبلورت فى ديار الإسلام أمة واحدة . بالمعنى الحضارى والقومى ، ولاؤها للوطن الواحد ، فذبلت عوامل المغايرة ، وتساوى الجميع فى حمل مسئولية الجندية وحماية الوطن ، الأمر الذى أدى إلى إلغاء نظام الجزية ، وحلول المساواة فى المواطنة محل نظام الذمة ، ولقد لبت الاجتهادات الإسلامية وواكبت هذا التطور الذى شهده الواقع الإسلامى الحديث .

١٥

الشُّـــورَى

الشورى : مصطلح إسلامى خالص وأصيل . . وهو اسم - من «المشاورة» - التى تعنى ، فى اصطلاح العربية : استخراج الرأى . . فهى فعل إيجابى ، لا يقف عند حـدود «التطوع» بالرأى . . بل يزيد على «التطوع» إلى درجـة «العـمل» على استخراج الرأى استخراجا واستدعائه قصدا ؟! . .

وإذا قلنا : أشار فلان على فلان بالرأى . . فإن معناه - فى اصطلاح العربية - : أمره به ! . . وليس مجرد إبراء الذمة بإلقاء الرأى فقط ؟! .

والشـورى ، فى الفكر السيـاسى الإسـلامى ، هى فلسـفـة نظام الحكم . . والاجتـمـاع . . والأسرة . . لأنها تعنى إدارة أمر الاجتـمـاع الإنسـانى ، الخاص والعام ، بواسطة الائتمار المشترك والجماعى ، الذى هو سبيل الإنسان للمشاركة فى تدبير شئون هذا الاجتماع . . فالشورى ، أى الائتمار المشترك هى السبيل إلى الإمـارة ، أى القـيادة والنظام والسلطة والسلطان . . إمارة الإنسان فى الأسـرة . . وفى المجتمع . . وفى الدولة . . أى فى تنظيم المجتمع وحكمه ، صغيرا كان المجتمع أو كبيرا . .

ولما كان التـصور الفلسفى الإسلامى لوجود الإنسـان فى هذه الحياة ، ولوظيـفته ومكانته فيها ، ولعلاقته بالآخرين ، قائما على حقيقة أن هذا الإنسان مخلوق لله سبحانه وتعالى ، ومستخلف عنه فى عمارة الكون . . كانت مكانة الإنسان فى العمران هى مكانة الخليفة عن الله . فهو ليس سيد الكون حتى تكون حريته مطلقة ، دون حدود ، وشوراه وائتماره وإمارته وسلطته دون ضوابط وأُطُر . . وفى ذات الوقت ، فإن خلافته عن الله سبحانه تعنى وتقتضى أن تكون له سلطة وإرادة وحرية وشورى وإمارة تمكنه من النهوض بتكليف العمران لهذا الوجود . . فهو ، لهذا ، ليس الكائن المجبر المسير المهمش بإطلاق . .

إنه فى المكان الوسط . . ليس سيـد الكون . . وليس العـبـد المجـرد من الحـرية والإرادة والاستقلال والمسئولية . . وإنما هو الخليفة عن سيد الكون ، وله فى إطار عقد وعهد الاستخلاف السلطات التى تمكنه من النهوض بمهام هذا الاستخلاف . .

وانطلاقا من النظرية الإسلامية ، فى مكانة الإنسان فى هذا الوجود ، يتميز المذهب الإسلامي فى «إطار الشورى» . . فبنود عقد وعهد الاستخلاف الإلهى ، التى هى قضاء الله الحتمى فى كونه . . وكذلك أحكامه التى جعلها إطارا حاكما لحرية الإنسان وسلطاته . . هى «الوضع الإلهى» ، الذى تظهر فيه عبودية المخلوق للخالق ، وقضاء الله الذى لا شورى فيه ولا خيار ولا اختيار ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا** ﴾[1] . .

هنا ، وفيما يتعلق بهذا الإطار الحاكم ، نحن أمام «سيادة الله . . وحاكميته» المتمثلة فى قضائه الحتمى ، وشريعته الممثلة لبنود عقد وعهد الاستخلاف . . على الخليفة أن يجعلها الإطار الحاكم لحريته وشوراه ولسلطته وإمارته ، ولحركته أثناء قيامه بالوكالة والاستخلاف . .

أما ما عدا ذلك من الشئون ، التى هى مقدورة للقدرة الإنسانية ، ولازمة لتنفيذ وتطبيق وتفصيل كليات عقد وعهد وأمانة الاستخلاف . . فإنها موضع وموضوع للشورى البشرية ، وموضع وموضوع لسلطان الإنسان وسلطاته . . فهو حر ، ومصدر للسلطة وللسلطان ، اللذين يقيم دعائمهما بالشورى ، فى إطار الحلال والحرام . . إنه الوكيل الحر ، الذى يدير شئون الوكالة بالشورى ، شريطة - أن لا يتعدى إطار عقد التوكيل ! . .

هذا عن إطار الشورى فى فكر الإسلام السياسى وفلسفته فى الاجتماع الإنسانى . .

إن قضاء الله وأمره : سيادة وحاكمية إلهية . . أما قضاء الناس وأمرهم فهو شورى بينهم ، يقيمون بها إمارتهم وسلطتهم فى مختلف دوائر الاجتماع . . من الأسرة . . إلى المؤسسة . . إلى المجتمع . . إلى الدولة . . إلى الاجتماع الإنسانى ونظامه الدولى ! . .

ففى مجتمع الأسرة ، يعتمد الإسلام الشورى فلسفة للتراضى المؤسسة عليه المودة والنظام والانتظام ﴿ **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها**

---

(١) الأحزاب : ٣٦ .

لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾(1) . .

وفى شئون الدولة يوجب الإسلام أن تكون الشورى هى الفلسفة التى تدار وفقالها أمور الناس ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾(2) . .

فالعزم ، أى اتخاذ القرار ، هو ثمرة للشورى ، أى اشتراك الناس فى إنضاج الرأى الذى يتأسس عليه العزم - القرار - وهذا هو الذى جعل مفسرى القرآن يقولون ، فى تفسيرهم لهذه الآية - بلسان واحد من أئمتهم - ابن عطية (٤٨١ - ٥٤٢ هـ ١٠٨٨ - ١١٤٨م) : «إن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام . ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب . . وهدا مما لا خلاف فيه . .»!

فهى من قواعد الشريعة . . ومن عزائم الأحكام . . أما أهلها ، فهم كل من هو أهل لها ، بحسب موضوعها . وما يتطلبه الموضوع من خبرات . . ولذلك كانت كلمات ابن عطية تتحدث عن استشارة أهل «العلم» و«الدين» . . وليس ، فقط ، أهل «الدين» ! .

وإذا كانت المشاورة هى استخراج الرأى ، الذى يتأسس عليه العزم والقرار . . فلقد جعل الإسلام «العصمة» للأمة فقال الرسول ﷺ : «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة» - رواه ابن ماجة - وذلك لتطمئن القلوب إلى حكمة وصواب القرار إذا كان مؤسسا على شورى الأمة فى أمورها . . ومن هنا كانت الشورى صفة من صفات المؤمنين ! . . ﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾(3) . .

---

(١) البقرة : ٢٣٣ . (٢) آل عمران : ٢٥٩ . (٣) الشورى : ٣٦ - ٣٩ .

بل إنها - الشورى - واحدة من أخص صفات رسول هذه الأمة ، عليه الصلاة والسلام . . وفيما يرويه أبو هريرة ، عن صفات الرسول ، يقول : «ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله» - رواه الترمذى . .

ولقد كان الصحابة ، فى دولة الإسلام الأولى ، التى قادها النبى والرسول ، ﷺ دائمى السؤال عن طبيعة القرار : «أهو الوحى؟» - فيكون من وضع الله وقضائه وأمره - «أم الرأى والمشورة» - فتكون فيه المراجعة والشورى ، التى يتأسس عليها العزم والقرار ؟؟ . . فكأنهم يسألون عن «طبيعة الاختصاص» فى القرار . . أهى «السيادة الإلهية» ؟ . . أم «السلطة البشرية» ؟؟ . . وعندما كان ينبئهم الرسول بأنه الوحى . . كانوا يلتزمون التزام السمع والطاعة لله والرسول . . أما إذ كان الرأى والمشورة . . فإن الالتزام يكون بثمرات الشورى ، ليس بالنسبة لهم فقط ، بل وبالنسبة للرسول ﷺ . . لأنه فى هذه الأمور «مجتهد» لا «مبلغ» . . وفى ضوء هذه الحقيقة الإسلامية نفهم معنى قوله ﷺ ، لأبى بكر وعمر : «لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما! » - رواه الإمام أحمد . . وقوله «لو كنت مُؤَمِّرًا أحدا دون مشورة المؤمنين لأمَّرْتُ ابن أم عبد - (عبد اللهبن مسعود)-!» رواه الترمذى وابن ماجة والإمام أحمد - . .

فجميع أمور الناس وسائر الدنيا ، التى لم يقض فيها الله ، سبحانه وتعالى ، قضاء قطعى الدلالة والثبوت هى شورى بين أهل الشورى . . وفى مقدمة هذه الأمور دولة الإسلام والمسلمين . . فالرسول المعصوم فى البلاغ عن الله ، سبحانه وتعالى ، هو فى شئون الدولة - حاكم «مجتهد» ، وهو لا يولى واليا «دون مشورة المؤمنين» ! . . وعمر بن الخطاب هو القائل : «من بايع أميرا من غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ، ولا بيعة للذى بايعه ! فالخلافة شورى ؟! . .» . . وولاية الأمر فى الإسلام جماعية ، ولذلك تحدث القرآن عن (أولى الأمر) - بصيغة الجمع - ولم تذكر آياته «ولاية الأمر» بصيغة المفرد أبدا ؟؟! . .

تلك هى الشورى الإسلامية . .

● فلسفة الاجتماع الإسلامى . . فى الأسرة . . والمجتمع . . والدولة . .

● وإطارها وميدانها : كل ما لم يقض الله فيه قضاء حتم وإلزام للإنسان ، مما تُرك له كخليفة عن الله فى عمران هذا الوجود . .

● والأمة فيها وبها هى مصدر السلطة والسلطان فى سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران . .

● وهذه الأمة تختار ممثليها العارفين «بالواقع» و «بالشريعة» معا . . وهم أهل الاختيار ، الذين يختارون رأس الدولة الإسلامية . . وكذلك أهل الحل والعقد - أى أهل الشوكة والرأى - الذين يحفظون اتساق «الواقع» مع «الشريعة» بتطوير «القانون - فقه الفروع» ليواكب الواقع الجديد . . وتطويع «الواقع» كى لا يخرج عن الحلال والحرام - اللذين هما حاكمية الله -[1] . .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وفلسفة الحكم) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م و(الإسلام وحقوق الإنسان) .

١٦

الديمقراطيـة

الديمقراطية Democracy نظام سياسى اجتماعى غربى النشأة ٠٠ عرفته الحضارة الغربية فى حقبتها اليونانية . . وطورته نهضتها الحديثة والمعاصرة وهو يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأ المساواة بين المواطنين ومشاركتهم الحرة فى صنع التشريعات التى تنظم الحياة العامة ، وذلك استنادا إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشريعة . فالسلطة ، فى النظام الديمقراطى ، هى للشعب ، بواسطة الشعب ، لتحقيق سيادة الشعب ومقاصده ومصالحه(١) . .

هذا عن «فلسفة» الديمقراطية . .

أما «النظام النيابى» الذى ينوب فيه نواب منتخبون عن الأمة للقيام بمهام سلطات التشريع والرقابة والمحاسبة لسلطات التنفيذ . . فهو من «آليات» الديمقراطية ، التى توسلت بها تجاربها عندما تعذرت «الديمقراطية المباشرة» التى تمارس فيها الأمة كلها ، وبشكل مباشر ، هذه المهام والسلطات . . توسلت بها إلى تحقيق مقاصد الديمقراطية . .

وفى التساؤل حول موقف الإسلام من الديمقراطية . . وهل هو قابل لها بإطلاق؟ . . أم رافض لها بإطلاق ؟ أم أنه قابل لها مع بعض التحفظات ؟ . . يحسن أن ننبه على أن الإسلام – فى الأمور الحياتية والنظم والآليات التى تحقق مقاصده وفلسفاته – ليس مغلقا ضد كل ما هو «وافد» و «أجنبى» . . كما أنه ليس بالذى يقبل أى «وافد» دونما نظر واجتهاد . . وإذا كان الاجتهاد فريضة دينية فى الفكر الإسلامى ، فمن باب أولى أن يكون هذا الاجتهاد واردا فى الفكر الديمقراطى؟! . .

وإذا كان البعض يضع «الشورى» الإسلامية بديلا «للديمقراطية» ، فإن النظرة الإسلامية الموضوعية والفاحصة للعلاقة بين الشورى وبين الديمقراطية تنفى تناقضهما بإطلاق . . أو تطابقهما بإطلاق – وتزكى التمييز بينهما ، على النحو الذى يكتشف مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما . .

(١) انظر (موسوعة السياسة) – المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت سنة ١٩٨١ م .

فمن حيث الآليات والسبل والنظم التى تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى ، فإنها تجارب وخبرات إنسانية ، ليس فيها ثوابت مقدسة .. عرفت التطور فى التجارب الديمقراطية ، وتطورها وارد فى تجارب الشورى الإسلامية ، وفق الزمان والمكان والملابسات .. والخبرة التى حققتها تجارب الديمقراطية فى تطور الحضارة الغربية ، والتى أفرزت النظام النيابى ، والتمثيل عبر الانتخابات .. هى خبرة غنية وثروة إنسانية لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنها تطوير لما عرفته حضارتنا الإسلامية ، مبكرا ، من آليات «البيعة» وتجاربها ..

أما الجزئية التى تفترق فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية فإنها لا تكاد تعدو الخلاف حول :

لمن السيادة فى التشريع ابتداء ؟؟ ..

فالديمقراطية تجعل «السيادة» فى التشريع ابتداء للشعب والأمة .. إما صراحة .. وإما فى صورة ما أسماه بعض مفكريها «بالقانون الطبيعى» ، الذى يمثل ، بنظرهم أصول الفطرة الإنسانية ..

«فالسيادة» وكذلك» «السلطة» - فى الديمقراطية - هى للإنسان - الأمة والشعب ..

أما فى الشورى الإسلامية ، فإن «السيادة» فى التشريع ابتداء ، هى لله ، سبحانه وتعالى ، تجسدت فى «الشريعة» ، التى هى «وضع إلهى» ، وليست إفرازا بشريا ولا طبيعيا .. وما للإنسان فى «التشريع» إلاسلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لها ، والتقنين لأصولها والتفريع لكلياتها ، وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوى ، شريطة أن تظل «السلطة البشرية» محكومة بإطار الحلال والحرام الشرعى ، أى محكومة بإطار فلسفة الإسلام فى التشريع ..

ولذلك ، كان الله ، سبحانه وتعالى ، فى الرؤية الإسلامية ، هو «الشارع» ، لا الإنسان .. وكان الإنسان هو «الفقيه» ، لا الله - فأصول الشريعة ومبادئها وثوابتها وفلسفتها إلهية ، تتمثل فيها حاكمية الله .. والبناء عليها ، تفصيلا وتنمية وتطويرا وتفريعا واجتهادا للمستجدات ، هو فقه وتقنين تتمثل فيهما سلطات الإنسان ، المحكومة بحاكمية الله ..

ذلك ملمح متميز للشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية . .

ولهذا التميز صلة وثيقة بنظرة كل من الحضارتين - الغربية والإسلامية - لحدود تدبير الذات الإلهية . . وحدود تدبير الإنسان . . وللعلاقة بين الإنسان وبين الله . .

ففى النظرة اليونانية القديمة - وخاصة عند أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق . م) نجد أن الله قد خلق العالم ثم تركه يعمل وفق طبائعه وقوانينه ، دون تدخل أو رعاية إلهية دائمة . .

وهذه النظرة لحدود التدبير الإلهى وجدناها فى النهضة العلمانية الغربية تعتمد على المبدأ الإنجيلى الذى يجعل ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، فيفصل بين إطار التدبير الإلهى الذى وقف عند «الخلق» وبين إطار التدبير الإنسانى الذى أعطاه السيادة فى تدبير العمران الدنيوى ، دونما قيود من الحاكمية الإلهية على هذه السيادة والسلطة البشرية . . ذلك أن الإنسان ، فى هذه النظرة الغربية ، هو «سيد الكون» . . ومن هنا كانت له «السيادة» فى التشريع ، مع «السلطة فى التنفيذ» . .

أما فى النظرة الإسلامية ، فإن الله سبحانه وتعالى ﴿ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾[1] . . فتدبيره لم يقف ، فقط ، عند «الخلق» ، وإنما له ، أيضا «الأمر» ، المتمثل فى «الشريعة» التى أنزلها لتكون إطارا ، ودعا الإنسان إلى الالتزام بإطارها فى هذه الحياة . .

ولأن النظرة الإسلامية لمكانة الإنسان فى الكون ، لا تجعل هذا الإنسان «سيدا للكون» وإنما تراه «خليفة» عن «سيد الكون» ، فلقد رأت هذا «الخليفة» محكوما ، فى أدائه لأمانة الاستخلاف وعمارة الأرض ، ببنود عقد وعهد الاستخلاف ، التى هى «الشريعة الإلهية» . . فهو - بعبارة الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) : **«عبد لله وحده ، وسيد لكل شىء بعده»** ! . .

إنه - الإنسان - فى النظرة الإسلامية - : حر . . قادر . . مريد . . مستطيع . . فى حدود أنه خليفة عن الله القادر بلا حدود ؟! . .

«فالسيادة» فى التشريع ابتداء ، هى للحاكمية الإلهية ، المتمثلة فى «الشريعة السماوية» . . وللإنسان فى «التشريع» سلطة الفقه والتقنين ، شريطة أن لا يخرج عن حدود الشريعة أو روحها وفلسفتها . .

---

(١) الأعراف : ٥٤ .

تلك هى ، على وجه الحصر والتحديد الجزئية التى تتمايز فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية . . أما ما عدا ذلك من تأسيس الحكم والسلطة على رضا الأمة ورأى الجمهور واتجاه الرأى العام . . وجعل السلطة فى اختيار الحكام ، وفى مراقبتهم ومحاسبتهم ، وفى عزلهم هى للأمة . . وكذلك اختيار الآليات والسبل النيابية لتكوين المؤسسات الممثلة لسلطات التقنين . . والتنفيذ . . والرقابة والقضاء . . فإنها ، على وجه الإجمال ، مساحة اتفاق بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى الإسلامية . .

وكذلك الحال مع مبدأ الفصل بين السلطات - سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء- . . وهو المبدأ الذى تعارفت عليه الديمقراطية الغربية . . فإنه مما تقبله الشورى الإسلامية . . بل ربما ذهبت فيه تجربة الحضارة الإسلامية أبعد مما ذهبت التجارب الغربية . . فمن الممكن - فى الرؤية الإسلامية - تمييز سلطة الاجتهاد والتقنين عن سلطة أهل الحل والعقد - الذين يختارون السلطة التنفيذية ويراقبونها ويحاسبونها - . . وفى ذلك ما يجعل سيادة القانون فوق سلطة الدولة حقيقة وفعلا . . لا كما هو الحال ، فى التجربة الديمقراطية ، التى آلت فيها سلطة التشريع للبرلمان المكون من أغلبية الحزب الحاكم ، والذى هو خاضع للسلطة التنفيذية . . «فالهيئة البرلمانية» لحزب الأغلبية منحازة للسلطة التنفيذية إلى الحد الذى جعل سيادتها عليها اسمية إلى حد كبير . . أما استقلال سلطة خاصة بالاجتهاد والتقنين ، مع التزامها بحاكمية الشريعة الإلهية ، فهو الأقرب إلى مبدأ الفصل الحقيقى بين السلطات ، والأكثر تحقيقا لسيادة القانون على بقية السلطات .

وهكذا رأينا انتفاء التضاد . . وانتفاء التطابق بين كل من الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية . . ورأينا كيف يتفقان فى مساحات واسعة ، وخاصة فى الآليات والسبل والمؤسسات . . مع التمايز فى قضية «السيادة فى التشريع الابتدائى» . . التى جعلتها الديمقراطية الغربية للإنسان - صراحة . . أو تحت اسم «القانون الطبيعى» . . على حين جعلتها الشورى الإسلامية لله سبحانه وتعالى ، مع عدم حرمان الإنسان من حق التشريع والتقنين فى إطار حدود الشريعة الإلهية وروحها وكلياتها .

إن الشورى - فى حقيقتها - هى اسم من «المشاورة» . . والمشاورة : هى استخراج الرأى . . فهى - فى حد ذاتها - أدخل فى «الآليات» . . آليات

استخراج الرأى . . وهى - بهذا الاعتبار - لا يمكن أن تكون نقيضا لآليات الديمقراطية . . أما التمايز بينهما فإنه يأتى فى الموضوع الذى نُعْمِلُ فيه هذه الآليات وفى نطاق عمل هذه الآليات . . فعلى حين لا تعرف الديمقراطية حدودا إلهية لسلطات عمل وإعمال آلياتها . . تميز الشورى الإسلامية بين نطاقين من «الأمور» . . أمر هو لله . . أى تدبيره الذى اختص به سبحانه (ألا له الخلق والأمر) . . و«أمر» أى تدبير هو فى مقدور الإنسان ، وفيه تكون شوراه ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[1] . . ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ ﴾[2] . . وبحكم خلافة الإنسان عن الله ، سبحانه وتعالى ، فإن «أمره . . وتدبيره» حاكميته الإنسانية - محكومة بإطار «أمر الله . . وتدبيره» . . التى هى حاكمية الله وحدود شريعته الإلهية . .

ففى المرجعية . . وفى الفلسفة . . وفى الحدود يرد التمايز بين الشورى والديمقراطية . . وليس فى الآليات . . كما يرد التمايز فى بعض المقاصد والغايات . . فالديمقراطية - كفكر وضعى وفلسفة دنيوية - لا تمد بصرها إلى ما هو أبعد من صلاح دنيا الإنسان ، بالمقاييس الدنيوية لهذا الصلاح . . على حين نجد الشورى ، كفريضة إلهية ، تربط بين صلاح الدنيا وسعادة الآخرة ، فتعطى الصلاح الدنيوى بعدا دينيا ، يتمثل فى المعيار الدينى لهذا الصلاح . .

تلك هى أبرز وجوه الأشباه والنظائر . . وأهم الفروق بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية .

---

(١) الشورى : ٣٨ . (٢) آل عمران : ١٥٩ .

١٧

الحِـــزْب

الحزب - وجمعه : الأحزاب - هو : كل طائفة أو جماعة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد سياسيا كان ذلك الغرض ، بالدرجة الأولى ، أو غير سياسى . . وغلب - فى الواقع الحديث والمعاصر - إطلاق مصطلح الحزب على التنظيم الذى يجمع جماعة من الأفراد تشترك فى تصور واحد لبعض المسائل السياسية وتكون رأيا انتخابيا واحدا . .

ومصطلح «الحزب» ، فى الأصول الإسلامية - قرآنا وسنة - وكذلك فى تجربة الدولة الإسلامية الأولى ، على عهد رسول الله ، ﷺ ليس مرفوضا لذاته ، وبإطلاق . . وليس مقبولا لذاته ، وبإطلاق . . وإنما معيار القبول لمصطلح الحزب ، ومن ثم للتحزب ، والتنظيم الحزبى من ثم ، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التى قام بها وعليها هذا الحزب . .

فالشرك والمشركون حزب . . ولكنه ملعون ومرفوض . . وأولياء الشيطان حزب . . ولكنه ملعون ومرفوض . . بينما نجد أولياء الله حزبا مقبولا وموضع ثناء . . وكذلك المؤمنون ، أنصار رسول الله ﷺ هم حزبه ، المنخرطون فى الجهاد لنصرة الدين . .

فصراع الإسلام ، قائم أبدا بين «حزب» الشرك والكفر والشيطان ، وبين «حزب» التوحيد والإيمان . . حزب الله . . فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد . . والتحزب ، أى انتظام الناس فى أحزاب خاضع ، من حيث القبول أو الرفض ، إسلاميا باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبى . . وليس للمصطلح بإطلاق ، ولا للتحزب والتنظيم الحزبى بإطلاق . .

لقد كان المشركون أحزابا ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾[١] . . وكذلك كان

(١) الأحزاب ٢٢ .

حالهم عبر تاريخ الرسالات السماوية ﴿ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الأَحْزَابِ (١١) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الأَوْتَادِ (١٢) وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الأَيْكَةِ أُوْلَئِكَ الأَحْزَابُ ﴾ (١) .

وفى دعاء النبى ﷺ نقرأ «اللهم منزل الكتاب ، ومجرى السحاب ، وهازم الأحزاب ، اهزمهم وانصرنا عليهم» - رواه البخارى ومسلم وأبو داود . .

وكما أن للشيطان حزبه (حزب الشيطان) وهو ﴿ يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾(٢) - . . فإن لله ، سبحانه وتعالى ، حزبه ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾(٣) . . والذين ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾(٤) .

وفى أدبيات عصر النبوة أطلق مصطلح «الأمير» على رسول الله ، ﷺ ، باعتبار رئاسته للدولة . . وكذلك أطلق مصطلح «الحزب» على أنصاره . . ويروى أنس بن مالك أن الأشعريين وفيهم أبو موسى الأشعرى - عندما قدموا على رسول الله ﷺ ، ودنوا من المدينة ، كانوا يرتجزون ، يقولون :

غدا نلقى الأحبة محمدا وحزبه! » - رواه الإمام أحمد بن حنبل . .

بل ، ويروى البخارى عن عائشة رضى الله عنها « أن نساء رسول الله ﷺ ، كُنَّ حزبين ، فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة ، والحزب الآخرة أم سلمة وسائر نساء رسول الله . .» ! .

هذا عن المصطلح . . فهو مستخدم . . ومعيار القبول له أو الرفض هو مقاصد الحزب وغايات التحزب . .

أما المشروعية الإسلامية للتنظيم والتحزب ، فلا شك أنها مرتكزة على الإيمان بمشروعية التعدد فى الآراء والتوجهات . . فالمجتمعات التى تعتمد مشروعية «التعددية الفكرية» هى التى تعتمد تعددية التنظيم والانتظام فى الأحزاب . .

وإذا كان الإسلام قد تحدث عن وحدة «الدين» من لدن آدم إلى محمد ، وعبر كل الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فإنه قد تحدث عن التعددية فى

---

(١) ص : ١١ - ١٣ .
(٢) فاطر : ٦ .
(٣) المائدة : ٥٦ .
(٤) المجادلة : ٢٢ .

«الشرائع» لأم الرسالات .. ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ .. ﴾(1) .. ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً .. ﴾(2) فالدين واحد ، أزلا وأبدا .. والشرائع متعددة ، أزلا وأبدا ، كذلك ..

فهنا وحدة .. وتعددية فى إطار الوحدة ! ..

والإنسانية وحدة واحدة ، من أب واحد وأم واحدة .. لكنها تتعدد فى اللغات والألوان ، أى فى الأقوام .. ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾(3) .. ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾(4) ..

فهنا ، أيضا وحدة فى الإنسانية .. وتعددية فى إطار هذه الوحدة ! ..

والأمة الإسلامية وحدة .. ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾(5) وفى إطار الأمة الواحدة تقوم وتتمايز الأمم ، أى الجماعات ، التى تجتمع على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾(6) ..

فوحدة الأمة .. يشهد إطارها تمايز الجماعات المجتمعة على القيام «بالفروع» ، الموصلة إلى إقامة أصول الاعتقاد ..

وإذا كان التمايز فى التنظيم الحزبى ، على النحو الذى نفهمه اليوم من مصطلح «الحزب» هو من ثمرات التطور فى الحياة الفكرية والسياسية – وهو تطور تتمايز فيه الحضارات والعصور والمجتمعات – فإن التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى قد شهدت من «المؤسسات» ما «يشبه» التمايز التنظيمى – ولا نقول الحزبى – على نحو من الأنحاء ..

● فـ «هيئة المهاجرين الأولين» – التى ضمت «القيادات القرشية» التى «سبقت إلى الإسلام» – أبو بكر .. وعمر بن الخطاب .. وعثمان بن عفان .. وعلى بن

---

(1) الشورى : ١٣ . (2) المائدة : ٤٨ . (3) النساء : ١ .
(4) الروم : ٢٢ . (5) الأنبياء : ٩٢ . (6) آل عمران : ١٠٤

أبى طالب . . وطلحة بن عبيد الله . . والزبير بن العوام . . وعبد الرحمن بن عوف . . وسعد بن أبى وقاص . . وسعيد بن زيد بن عمرو نفيل . . وأبو عبيدة بن الجراح . .

هيئة المهاجرين الأولين هذه كانت تنظيما له اختصاصات دستورية فى الخلافة والدولة وشئون المجتمع الإسلامى . .

● و«هيئة النقباء الاثنى عشر» – التى تكونت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول الله ، ﷺ ، عقد تأسيس الدولة الإسلامية فى بيعة العقبة – هذه الهيئة – التى ضمت : أبو أمامة ، أسعد بن زرارة . . وسعد بن الربيع . . وعبد الله بن رواحة . . ورافع بن مالك بن العجلان . . والبراء بن معرور . . وعبد الله بن عمرو بن حرام . . وسعد بن عبادة بن دليم . . والمنذر بن عمرو بن خنيس . . وعبادة بن الصامت . . وأسيد بن حضير . . وسعد بن خيثمة بن الحارث . . ورفاعة بن المنذر . .

هذه الهيئة قد كانت تنظيما ذا اختصاصات دستورية فى حياة الدولة الإسلامية . . لقد كانت هيئة الوزراء – المؤازرين – كما كانت هيئة المهاجرين الأولين هى هيئة الأمراء – المتأمّرين ! . .

● وفى ترجمة ابن الأثير (٥٥٥ – ٦٣٠ هـ ١٢٣٣ م) للصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠ هـ ٦٥٠م) – وكانت مبرزة فى الشجاعة والخطابة – ما يشير إلى «جماعة نسائية» ! لنساء المدينة ، قامت وتألفت للمطالبة بحقوقهن الموازية لما يبذلن فى المجتمع الجديد من جهود! . .

وكانت أسماء هذه قائدة فى هذه «الجماعة» . . وابن الأثير يتحدث عن ذهابها إلى الرسول ﷺ ، ممثلة لهذه «الجماعة» ومتحدثة باسمها . . فيقول : إنها قد ذهبت إلى النبى ، ﷺ ، وهو جالس مع الصحابة ، فقالت : يا رسول الله «إنى رسول من ورائى من جماعة نساء المسلمين ، يقلن بقولى ، وعلى مثل رأيى . . . .» . . ثم عرضت قضيتهن . . وأجابها رسول الله ﷺ . . وطلب منها إبلاغ جوابه إلى «جماعتها» – . . «انصرفى يا أسماء ، وأعلمى من وراءك من النساء . . .»!

فنحن هنا أمام «جماعة نسائية» . . وبعبارة الصحابية أسماء بنت يزيد ، فهى «جماعة نساء المسلمين» ! . .

تلك إشارات لـ «مؤسسات . . وتنظيمات . . وجماعات» فى المجتمع الإسلامى الأول ، على عهد رسول الله ، ﷺ . .

ولقد شهدت هذه القسمة من قسمات الحياة الفكرية والسياسية ، قسمة التنظيم- الأحزاب - تطورا مواكبا لتطور الضرورات والمقاصد والغايات . .

● فكانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية ، تميزت فى «المقالات» - أى «النظريات» - وفى الوسائل التى اعتمدتها لوضع هذه «المقالات» فى الممارسة والتطبيق . . فللخوارج مقالات ، ومنهج فى الوصول لتحقيق مقالاتهم . . وكذلك الحال عند المعتزلة . . وعند الشيعة . . بفصائلها المتعددة ، المعتدلة منها والمغالية . . العلنية منها والسرية . .

● أما عصرنا الحديث ، ، فلقد انتقل بالتنظيم الحزبى إلى طور جديد . . ففيه عرفت مصر ، مثلا ، وقبل غيرها من البلاد الإسلامية ، (الحزب الوطنى الحر) ، الذى بدأ سريا ، على يد جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) ، فى سبعينات القرن التاسع عشر الميلادى . . والذى قاد الثورة العرابية (٨١٨١ - ١٨٨٢م) . . ثم شهدت - مع كثير من البلاد الاسلامية - تنظيم «جمعية العروة الرثقى » السرى الذى رأسه الأفغانى ، وكان نائبه الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) . . والتى صدرت مجلة «العرورة الوثقى» ، بباريس ، لسان حاله . . ثم «الحزب الوطنى» ، الذى قاده مصطفى كامل (١٢٩١ - ١٣٢٦ هـ ١٨٧٤ - ١٩٠٨م) . . و«حزب الأمة» ، الذى كان فيلسوفه أحمد لطفى السيد (١٢٨٩ - ١٣٨٣ هـ ١٨٧٢ - ١٩٦٣م) . . و«حزب الإصلاح» ، الذى كونه الشيخ على يوسف (١٢٨٠ - ١٣٣١ هـ ١٨٦٣ - ١٩١٣م) . . و«حزب اللامركزية» الذى ضم قيادات الإصلاح فى الولايات العربية العثمانية . . . و«جمعية أم القرى» . . «جمعية الموحدين» - السرية التى تحدث عنها عبد الرحمن الكواكبى (١٢٧٠ - ١٣٢٠هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢م) فى كتابه (أم القرى) . .

● فلما انتهت الحرب العالمية الأولى . . وطوى الاستعمار الغربى صفحة الخلافة العثمانية . . واكتمل الاحتواء الغربى لعالم الإسلام وأقطار الشرق ، وأصبح النموذج الغربى - الليبرالى والشمولى - هو النموذج الحضارى الذى تروج له دوائر الفكر السياسى ومنابر الإعلام ومعاهد التعليم . . غدا الطابع الغربى . فى التنظيم الحزبى ، نمطا شائعا فى حياة العرب والمسلمين . . سواء فى قواعد التنظيم أو فى النظريات السياسية والاجتماعية التى هى مقاصد وغايات التنظيمات والأحزاب . .

● ولقد كان طبيعيا ، أمام خطر الاستلاب الحضارى الغربى ، أن تبرز عوامل اليقظة الإسلامية ، لتدافع عن الهوية الإسلامية . . وأن تتخذ من التنظيم ، والانتظام فى الجماعات والأحزاب والجمعيات السبل والأدوات لتحقيق مقاصد البعث الحضارى الإسلامى ، استئنافا للنهوض ، ومواجهة للتحديات ، سواء منها ما كان تخلفا موروثا عن السلف ، أو غزوا بالفكر غير الملائم جاءت به دول الاستعمار[1] .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان) ، (تيارات الفكر الإسلامى)

١٨

الإصـــلاح

«الإصلاح» هو التغيير إلى الأفضل ، ذلك أن مقابل «الإصلاح» هو : «الإفساد» . . فالحركات الإصلاحية هى الدعوات التى تحرك قطاعات من البشر لإصلاح ما فسد ، فى الميادين المختلفة ، انتقالا بالحياة إلى درجة أرقى فى سلم التطور الإنسانى .

وعلى حين يقلل الفكر الاجتماعى الغربى من قيمة وجذرية وشمولية «الإصلاح» وحركاته ، عندما يميز بين «الإصلاح» وبين «الثورة» فى مستوى التغيير ، عمقا وشمولا ، فيرى الثورة : تغييرا جذريا وشاملا ، بينما يرى فى الإصلاح تغييرا جزئيا أو سطحيا . . فإن المضمون الإسلامى والعربى لمصطلح الإصلاح لا يفرق بينه وبين مصطلح الثورة من حيث عمق التغيير وشموله ، وإنما من حيث الأسلوب فى التغيير . . فكلاهما يعنى التغيير الشامل والعميق ، لكن الثورة تسلك سبل العنف - غالبا - والفجائية والسرعة فى التغيير ، بينما تتم التغييرات الإصلاحية بالتدريج ، ذلك أن الإصلاح يبدأ بالإنسان ، فيكون الإنسان الصالح ، الذى يغير الواقع تغييرا جذريا شاملا ، بعد حدوث هذا التغيير فى نفسه على نحو من الجذرية والشمول . .

ولهذا التمييز ، فى المضمون الإسلامى ، للإصلاح وصفت رسالات الرسل بأنها دعوات إصلاح ، وهى التى تغيت تحقيق التغيير الجذرى والشامل ، إلى الأفضل ، على النحو الذى يحل الإصلاح محل الإفساد فى أمم الدعوات ومجتمعاتها . . فرسول الله شعيب عليه السلام ينادى أهل مدين : ﴿ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾[١] . والله سبحانه وتعالى ، الذى ﴿ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ﴾[٢] يهيب بنا قائلا : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾[٣] . .

---

(١) هود : ٨٨ . (٢) البقرة : ٢٢٠ . (٣) الأعراف : ٥٦ .

وإن المتأمل لتاريخ المجتمعات الإنسانية ليراه سلسلة من التدافع بين دعوات الإصلاح وحركاته وبين الفساد والإفساد فى تلك المجتمعات . . وإذا شئنا التمثيل للحركات الإصلاحية الكبرى ، التى عادة ما ينصرف إليها الذهن عندما يطالع الإنسان عبارة : «حركة إصلاحية» . . فإننا نستطيع أن نُعَرِّف - من تاريخ الغرب - بحركة الإصلاح الدينى - البروتستانتية - ومن تاريخ الشرق بالحركة الإصلاحية ، التى بدأها جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) قبل أكثر من قرن من الزمان .

● فالحركة الإصلاحية التى بدأها مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) فى القرن الخامس عشر الميلادى ، بألمانيا ، قد أحدثت تغييرات جذرية عميقة وشاملة فى اللاهوت والتدين النصرانى ، قاد وساعد على تغييرات جذرية وشاملة فى المجتمعات النصرانية بوجه عام . . ففى الدين ، على سبيل المثال : أنكرت البروتستانتية وساطة الكنيسة ورجال الدين بين الله والإنسان . . وأقامت الحقيقة الدينية على الإنجيل وحده ، لا على «التقاليد المقدسة» ، المتمثلة فى «مراسم المجالس المسكونية (المجامع الدينية) والأحكام البابوية» . . وجعلت للإنسان حقا فى تفسير الإنجيل ، بعد أن كان ذلك وقفا على طبقة الكهنة - (الأكليروس) - . . وأنكرت عبادة «الأيقونات» والمخلفات الأثرية للقديسين . . وخفضت . . دون أن تلغى عدد «الأسرار المقدسة» فى الاعتقاد النصرانى وطقوسه العبادية إلى اثنين فقط ، هما «المعمودية» و «القربان المقدس» . .

وهى ، بهذه الإصلاحات ، قد أنشأت ، فى النصرانية ، اعتقادا متميزا ، وممارسات عبادية متميزة أيضا ، فكادت البروتستانتية أن تكون دينا ثالثا فى الإطار النصرانى ، بعد الأرثوذكسية والكاثوليكية . .

أما فى الواقع المجتمعى ، فلقد جعلت نصرانيتها تواكب انتقال مجتمعاتها من الإقطاع إلى الرأسمالية ، ومن «الجامع الدينى» إلى «التمايز القومى» فى القارة الأوربية بأسرها ! . .

● أما الحركة الإصلاحية ، التى قادها جمال الدين الأفغانى منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى ، بدءا من مصر ، وشمولا لكل أرجاء العالم الإسلامى ، فلقد مثلت إحياء وتجديدا للفكر الإسلامى ، بالعودة إلى منابعه الجوهرية والنقية - القرآن . . والسنة الصحيحة - واستلهاما لمناهج السلف الصالح ، فى حقبة البناء والازدهار للحضارة الإسلامية . . وفى سبيل ذلك جددت هذه الحركة فى

مناهج الفكر الإسلامى ، مناهج التعامل مع القرآن والسنة .. والعلاقة بين العقل والنقل .. وبين الدين والدولة ، وبين الحاكم والمحكومين .. وبين الإنسان والمال .. وبين وحدة الأمة وتعددية الأقطار والأوطان .. وبين وحدة الاعتقاد وتعددية المذاهب ، وبين العالم الإسلامى والعوالم الأخرى - وخاصة الغرب الأوربى - .. الخ .. الخ ..

وكانت التحديات الكبرى التى قامت هذه الحركة الإصلاحية لمواجهتها كثيرة ، لكن أبرزها كان تحدى «التخلف الموروث» عن عصور التراجع الحضارى للمسلمين ، وبالتجديد والإحياء حاولت أن تقدم بديلا لفكرية الجمود والتقليد الموروثة عن ذلك العصر .. وتحدى «الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة» ، وفى مواجهته فجرت دعوات وحركات التحرر الوطنى التى قادها الإصلاحيون الإسلاميون على امتداد وطن الإسلام .. كما حاولت صياغة معالم مشروع حضارى بديل للمشروع الغربى ، وقادر على منافسته ..

إن بصمات هذه الحركة الإصلاحية هى التى ميزت دعوات الاستقلال والمقاومة والجهاد فى المغرب والجزائر وليبيا ومصر والشام وفلسطين والعراق وإيران وشبه القارة الهندية وبلاد ما وراء النهر وأفغانستان .. الخ .. الخ ..

أما فى الإصلاح الفكرى ، فلعل كلمات الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) عن أهداف هذه الحركة هى أدق الصياغات وأوجزها فى التعبير عن هذا الجانب ، لقد قال عن الأهداف الفكرية الثلاثة التى ارتفع صوتهم بالدعوة إليها :

«الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى ، وإنه على هذا الوجه يُعَد صديقا للعلم ، باعثا على البحث فى أسرار الكون ، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل .

والثانى : هو إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير ، سواء كان فى المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها ، أم فيما تنشره الجرائد على الكافة .. أم فى المراسلات بين الناس .

والثالث : هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . .»

ولقد مثلت هذه الحركة الإسلامية منهجا وسطا ، بين أهل الجمود والتقليد لعصر التراجع الحضارى للمسلمين ، وبين المنبهرين بالنموذج الحضارى الغربى . . وبعبارة الإمام محمد عبده ، فإن هذه الدعوة «خالفت رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم» . .

ولقد تحولت فكرية هذه الدعوة الإصلاحية إلى روح سارية فى الكثير من الدعوات والحركات ، والمشاريع الفكرية للعديد من العلماء والمفكرين على امتداد العقود التى تلت . . وعلى امتداد أقاليم عالم الإسلام . . ولا زالت فكريتها تغالب تيارى الجمود والتقليد ، والتبعية والتغريب[1]! .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) و (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) و (مار تن لوثر) للقس حناجر جس الخضرى . طبعة القاهرة سنة ٩١٨٣م .

١٩

الثـــــورة

الثورة - ككثير من قضايا ومباحث وتطبيقات العلوم الاجتماعية والسياسية الإنسانية - مما تتعدد لها وفيها التعريفات ..

فهى : نقطة تحول فى الحياة الاجتماعية ، تدل على الإطاحة بما عفى عليه الزمن ، وإقامة نظام اجتماعى تقدمى جديد ..

أو هى : التغيير الجذرى المفاجئ فى الأوضاع السياسية والاجتماعية ، بوسائل تخرج عن النظام المألوف ولا تخلو عادة من العنف ..

أو هى : فى التعريف الذى أختاره : العلم الذى يوضع فى الممارسة والتطبيق ، من أجل تغيير نظم ومجتمعات الجور والضعف والفساد ، تغييرا جذريا وشاملا ، والانتقال بها من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى ، أقل قيودا ، وأكثر حرية ، وأبعد فى التقدم ، الأمر الذى يتيح للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى هذا التغيير أن تأخذ بيدها مقاليد القيادة ، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينا لها ، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنسانى نحو مثله العليا ، التى تظل دائما وأبدا زاخرة بالجديد ، الذى يغرى بالتقدم ، ويستعصى على النفاذ والتحقيق ! ..

والثورة ، فى علوم الاجتماع الغربية ، هى غير «الإصلاح» ، لا لتميز وسائلها ، عادة ، بالعنف فقط .. وإنما لأن مفهوم «الإصلاح» ، فى تلك العلوم ، لا يعنى التغيير الجذرى والشامل ، الذى تعنيه «الثورة» .. بل يعنى «الإصلاح» - فى العلوم الغربية - : الترقيع .. والتغيير الجزئى .. والسطحى .. فهو غير شامل وغير جذرى ! ..

أما فى الاصطلاح العربى والإسلامى ، فإن المغايرة بين الثورة والإصلاح ، فى هذا المقام غير قائمة .. فالإصلاح ، هو الآخر ، تغيير شامل وجذرى وعميق - كالثورة تماما - .. وهو إنما يتميز عنها فى الأدوات التى يتم بها التغيير .. إذ فى الثورة عنف وهياج لا يوجدان فى أدوات الإصلاح على نحو ما هما عليه فى الثورات .. وفى الإصلاح تدرج ، قد لا ترضى عن وتيرته الثورات ! ..

فرسالات الأنبياء والرسل : تغيير جذرى وشامل للحياة والأحياء - فهى متضمنة معنى الثورة - فى العمق والشمول - . . لكن ، لأنها تبدأ بذات الإنسان ونفسه ، كانت إصلاحا بريئا من العنف والهياج . . فثورة النفس : هياج فيه من الهدم أكثر مما فيه من البناء ! . . بينما إصلاح النفس : بناء لا هياج فيه ! . . وصدق الله العظيم : ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾[1] .

وفى القرآن الكريم إشارات إلى ما يعنيه هذا المصطلح - الثورة - من تغيير عميق ومن انقلاب فى الأوضاع . . فبقرة بنى إسرائيل كانت ﴿لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ﴾[2] . . أى لا تقلبها ، بالحرث ، القلب الذى يغيرها فيجعل عاليها سافلها! . . ومن الأمم السابقة من ﴿ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الأَرْضَ وَعَمَرُوهَا ﴾[3] . . أى قلبوها ، وبلغوا عمقها! . .

وفى القرآن والسنة إشارات لتضمن هذا المصطلح لمعنى الهياج والانتشار . . فالخيل ، إذا اقتحمت الميدان﴿ فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا ﴾[4] . . أى هيجن به التراب . . والله ، سبحانه وتعالى ، هو . . ﴿ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا ﴾[5] أى تهيجه وتنشره . .

وفى الحديث ، الذى ترويه السيدة عائشة ، رضى الله عنها ، حول هياج الأوس والخزرج : «فثار الحيان ، الأوس والخزرج ، حتى هموا أن يقتتلوا ، ورسول الله قائم على المنبر ، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت»
رواه البخارى ومسلم والإمام أحمد - . .

وفى الحديث الذى يرويه مرة البهزى ، يقول رسول ، ﷺ ، متنبئا بفتنة عهد عثمان بن عفان : «كيف فى فتنة تثور فى أقطار الأرض كأنها صياصى - (قرون)- بقر!» - رواه الإمام أحمد . .

وكذلك ، أحاديث : «أثيروا القرآن ، فإن فيه خبر الأولين والآخرين» . . و «من أراد العلم فليثور القرآن» ! . . أى لا تقفوا عند ظواهر الألفاظ ، بل ابلغوا العمق «بالقراءة الثورية» للقرآن الكريم؟! . .

---

(١) هود : ٨٨ . (٢) البقرة : ٧١ . (٣) الروم : ٩ .
(٤) العاديات : ٤ (٥) فاطر : ٩

ولقد استخدمت أدبيات الفكر الإسلامى مصطلح «الثورة» للدلالة على هذا المعنى .. فرأس الخوارج ، نافع بن الأزرق (٦٥ هـ ٦٨٥م) يدعو أصحابه إلى اللحاق بثورة عبد الله بن الزبير (١ - ٧٣هـ ٦٢٢ - ٦٩٢) بمكة ، لنصرتها ، وللدفاع عن بيت الله الحرام ، فيقول لهم : « . . . وهذا ، من قد ثار بمكة ، فاخرجوا بنانأت البيت ونلق هذا الرجل» الثائر! . .

على أن الأدبيات الإسلامية قد عرفت - للتعبير عن معنى الثورة ومضمونها - أو بعض هذا المعنى - مصطلحات أخرى ، جرى استخدامها ، بل وشيوعها فى هذه الأدبيات . .

● فمصطلح «الفتنة» : شاع استخدامه للتعبير عن الاختلاف ، والصراع حول الأفكار والآراء ، وقيام الأحزاب والتيارات المتصارعة ، والثورة ، أى الوثوب ، ووقوع البلاء والامتحان والاختبار ، وتمييز الجيد من الردىء ، عن طريق الصهر فى حرارة الأحداث والصراعات وهى معانى لجوانب من العمل والحدث الثورى ! . .

● ومصطلح «الملحمة» : عرفته الأدبيات العربية الإسلامية للدلالة على التلاحم فى الصراع والقتال ، والقتال فى الفتنة - (الثورة) - بالذات ، والإصلاح العميق الذى يشمل الأمة ويعمها ، لأنه يؤلف بين أفراد الأمة وطوائفها ، فيحقق وحدتها وتلاحمها . . ولذلك ، وصف رسول الله ، ﷺ ، بأنه : «نبى الملحمة» أى نبى القتال . . ونبى الإصلاح ، الذى يقيم وحدة الأمة وتلاحمها ! . .

● ومصطلح «الخروج» : دل على الثورة ، لأنه عنى الخروج على ولاة الجور ، وتجريد السيف لتغيير نظمهم . . ولقد شاع اسم «الخوارج» علما على تيار «الثورة المستمرة» فى تاريخ الإسلام! . .

● وكذلك استخدم مصطلح «النهوض» و «النهضة» . . ومصطلح «القيام» ، للدلالة على الخروج ، والثورة . . لما فيهما من معنى الوثوب والانقضاض والصراع . . وفى حديث أنس بن مالك ، رضى الله عنه : «حضرت عند مناهضة حصن تستر ، عند إضاءة الفجر . .» - رواه البخارى . .

وحديث ابن أبى أوفى : «كان النبى ، ﷺ ، يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس» - رواه الإمام أحمد - . .

● كذلك استخدم القرآن الكريم ، للدلالة على معنى الثورة ، مصطلح «الانتصار» . . فالانتصار : هو الانتصاف من الظلم وأهله ، والانتقام منهم . . وهو فعل يأتيه «الأنصار» - الثوار- ضد «البغى» ، الذى هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود ! . .

استخدم القرآن الكريم هذا المصطلح فى هذه المعانى ، عندما قال : ﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٣٦) وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨) وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ (٣٩) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (٤٠) وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ (٤١) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٤٢) وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ ﴾[1] . .

فمن صفات المؤمنين : أنهم إذا أصابهم البغى هم ينتصرون ! . .

بل لقد استثنى القرآن الكريم الشعراء الذين ثاروا وانتصروا من بعد ما ظلموا . . استثناهم من الحكم الذى أصدره على الشعراء - أنهم فى كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا يفعلون ﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ (٢٢٧) ﴾[2] .

ولعل لعلاقة الانتصار بردع الظلم والبغى . . كان اختيار اسم «الأنصار» للذين انتصروا للإسلام ضد الظلمة والبغاة . . والشاعر يخاطب رسول الله ، ﷺ ، فيقول :

والله سمى نصركَ الأنصارا　　　آثركَ الله بـه إيثـــارا . .؟

هذا عن المصطلحات . . ومضامين هذه المصطلحات . .

* * *

أما عن مشروعية الثورة ، كسبيل لتغيير نظم الجور والضعف والفساد . . فإنها قضية اختلف فيها علماء الإسلام . . لا لأن أحدا منهم قد أقر الجور أو رضى

(١) الشورى : ٣٦ - ٤٣ .　　(٢) الشعراء : ٢٢٤ - ٢٢٧ .

بالضعف أو هادن الفساد ، فالجميع قد آمنوا بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة إسلامية ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[1] . . و«من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان» - رواه مسلم والترمذى والنسائى والإمام أحمد - . . و« لتأمرون بالمعروف ، ولتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، أو ليضربن الله بعضكم ببعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم!» - رواه الترمذى وأبو داود وابن ماجة والإمام أحمد . .

لم يختلف أى من علماء الإسلام على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . . ولقد أجمعوا على وجوب التغيير السلمى - بالإصلاح - لنظم الجور والضعف والفساد . . لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف - السيف - الثورة - فى التغيير ، لا كراهة للتغيير ، وإنما لاختلافهم فى الموازنة بين إيجابيات وسلبيات استخدام العنف فى التغيير . . ولقد نهضت طبيعة مناهج التفكير ، وملابسات العصر بدور كبير فى هذا الاختلاف . .

● فالخوارج قد رأوا الخطر الأعظم ، على الإسلام والمسلمين ، فى الانقلاب الأموى الذى حدث على فلسفة الشورى وعلى علاقة الحاكم بالمحكوم . . فرجحت لديهم كفة الثورة - بل والثورة المستمرة - على كل المحاذير ! . .

● والمعتزلة قد رأوا ذلك الرأى . . مع نضج فى الفكر السياسى ، جعلهم يشترطون «التمكن» ، الذى يجعل النصر محققا أو ظنا غالبا ، لإعلان الثورة . . تفاديا لما جرته الهبات والتمردات من مآسى وآلام ! . . كما اشترطوا وجود الإمام الثائر . . أى الدولة والنظام البديل ؟! . .

● وأهل الحديث - بإمامة أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م) - قد رفضوا سبيل الثورة ، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة! : «إن السيف - العنف - باطل ، ولو قتلت الرجال ، وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا! . .» . . ومن أقوال ابن تيميه : « . . فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان!» . .

(١) آل عمران : ١٠٤ .

● والإمام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) - من الأشعرية - وقف موقف الموازنة . . فقال عن الحاكم الجائر : «والذى نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط ، من غير إثارة فتنة . . ولا تهيج قتال . فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته . . لأن السلطان الظالم الجاهل ، متى ساعدته الشوكة ، وعسر خلعه ، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق ، وجب تركه ، ووجبت الطاعة له ! . .»

ومعنى هذا ، أنه إذا احتمل الناس تبعات الثورة ، وأطاقوها ، ولم يكن التغيير عسيرا . . فإن الثورة تجوز ، سبيلا للتغيير ! . .

ونحن نلحظ أن أهل الحديث قد غلبوا الالتزام بالمأثورات الداعية إلى طاعة الأمراء . . دون تمييز - أحيانا - بين «أمراء القتال» - الذين قيلت فيهم هذه الأحاديث وبين أمراء وولاة الجور ، الذين دار بشأن الثورة عليهم الخلاف . .

كما نلاحظ أن الفترات التى اشتد فيها الخطر الخارجى على الدولة الإسلامية - تتريا كان هذا الخطر أم صليبيا - هى التى زادت فيها وعلت الأصوات الرافضة للثورة على ولاة الجور . . وذلك تغليبا - فى الموازنة - لكفة الوحدة فى مواجهة الخطر الخارجى ، على كفة الصراع الداخلى ضد ولاة الجور ؟! . . فالمواجهة المسلحة مع الكفار أوجب وأولى من المواجهة مع الظلمة والطغاة؟! . .

***

أما ميادين الثورة فلقد رحبت لتشمل العديد من الميادين . . وعبر المسيرة الحضارية ، إذا نحن بحثنا عن التغيير الشامل والجذرى ، الذى ينتقل بالإنسان إلى طور جديد أكثر تقدما . . فسنجد فى الاجتهاد ثورة على التقليد . . وفى الجهاد ثورة على الاستسلام . . وفى التجديد ثورة على الجمود . . وفى الإبداع ثورة على المحاكاة . . وفى التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد . . وفى العقلانية ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين(١) ! . .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر د .محمد عمارة : (الإسلام والثورة) و (مسلمون ثوار) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م .

٢٠

الجِهَادُ

الجهاد - من جَهَد : هو كل جهد يوجه إلى غرض معين . وبذل ما فى الوسع من القول والفعل ، والدعوة إلى الدين الحق .

وفى عرف الصوفية : مجاهدة النفس هى الجهاد الأكبر . . أما القتال فهو الجهاد الأصغر . والجهاد ، بصوره المختلفة ، بما فيه الصورة القتالية ، فريضة ، إسلامية - عند توفر دواعيها واكتمال شروطها - ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾(١) . .

وهو فريضة كفائية - اجتماعية - إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، وإذا لم تنهض به الأمة وقع الوزر والإثم على الأمة جمعاء - ففروض الكفاية - الاجتماعية - أشد توكيدا وخطرًا من فروض الأعيان - الفردية -! . . ودليل كفايته قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (٢) . . فهو ، كالعلم المتخصص وكالدعوة ، من فروض الكفاية الاجتماعية . . ومن الأدلة على كفايته ، أيضا ، قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾(٣) - فقوله : (وكلا وعد الله الحسنى) دليل على أنه فرض كفاية . .

ويتعين الجهاد ، فيصبح فرض عين على كل مسلم ومسلمة - حتى ليباح للمرأة أن تخرج إليه دون إذن زوجها - وهى التى لا يباح لها ذلك فى أدائها لفريضة

---

(١) البقرة : ٢١٦ . (٢) التوبة : ١٢٢ . (٣) النساء : ٩٥ .

الحج!- . . يتعين الجهاد إذا وطئت قدم الأعداء أرض الإسلام . . فيكون الجهاد فرض عين على أهل البلد الذى غزاه الكفار ، وفرض كفاية على غيرهم من أهل الأوطان الإسلامية الأخرى ، إلا إذا عجز أهل البلد المغزو عن إجلاء العدو ، فإن الجهاد يتعين على أهل من يليهم من البلاد . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾(١) . .

ويشترط فيمن يجب عليه الجهاد أن يكون : مسلما . . بالغا . . حرا . . عاقلا . . قادرا على أداء مهمة الجهاد . . وإذا كان الجهاد فرض كفاية يزاد شرط : إذن الوالدين ، لمن والداه - أو أحدهما - على قيد الحياة ! . .

* * *

وفريضة الجهاد إسلامية خالصة ، تميزت بها الشريعة الإسلامية عن الشرائع الدينية لأمم الرسالات السماوية السابقة . . لعموم الرسالة المحمدية إلى البشر ، ولخلودها كخاتمة لرسالات السماء . . فعمومها يقتضى الدعوة إليها بين كل الأقوام والأوطان ، الأمر الذى يستلزم الجهاد لحماية الدعوة والدعاة . . وخلودها ، كخاتمة للرسالات السماوية ، يقتضى حمايتها من العدوان عليها وعلى أمتها بالجهاد . . فبدون حمايتها بالجهاد سيرد - بحكم سنة الصراع بين الحق والباطل - عدوان الباطل عليها ، الأمر الذى يؤدى إلى الذهاب بها وبأمتها ، حيث لا نبى بعد محمد ، ﷺ ، ولا شريعة بعد شريعته ولا كتاب بعد القرآن . . فعمومها ، والتبليغ بها ، والدعوة إليها فريضة . . والحفاظ على خلودها فريضة . . ووجوبهما يقتضى فريضة الجهاد ، سياجا للعموم والخلود ! . .

* * *

وبسبب من اختصاص الشريعة الإسلامية بفريضة الجهاد . . وبسبب من تاريخ هذه الأمة الحافل بالقتال الذى فرضه عليها الأعداء . . البيزنطيون . . والتتار . . والصليبيون ، القدماء ، والمحدثون ؟! . . فلقد تعرضت الشريعة الإسلامية وأمتها لافتراءات من كثير من غير المسلمين الذين كتبوا عن الجهاد . . وكانت أبرز الافتراءات تلك التى زعم أصحابها أن انتشار الإسلام قد تم بالسيف . . سيف الجهاد الإسلامى! . . وبعبارة المستشرق ماكدونالد Macdonald,D.B. (١٢٨٠ - ١٣٦٢ هـ ١٨٦٣ - ١٩٤٣م) : فإن «نشر الإسلام بالسيف فرض كفاية على المسلمين كافة»!! . .

---

(١) التوبة : ١٢٣ .

وسبب هذه «الفرية - إذا افترضنا حسن النية! - هو الخلط بين استخدام سيف القتال فى إقامة «الدولة» . . وبين استخدام سيف الجهاد لنشر وإقامة «الدين» . . فالمسلمون - وهذه حقيقة تاريخية - قد فتحوا بالعنوة أو بالصلح بعض البلاد ، وأدخلوها فى إطار الدولة الإسلامية . . وكانوا بذلك يحررون أوطانا شرقية من موجة الغزوة الغربية - فى صورتها وطورها البيزنطى - فالسيف قد استخدم فى إقامة «الدولة» . . لكن هل استخدم فى نشر «الدين» ؟! . .

هنا ترد الحقيقة الفكرية التى تميز بها الإسلام . . حقيقة تحريره للضمير ، ليؤمن أو ليفكر ، بالحرية والاختيار ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] . . ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[2] . . ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[3] . . ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ (٢٢)﴾[4] . .

وهذه الحقيقة الفكرية الإسلامية ، قد تأسست على «حقيقة طبيعية» نبعت من مفهوم ومعنى «الإيمان» فى الإسلام . . فالإيمان : تصديق قلبى يبلغ مرتبة اليقين . . ومن ثم فإنه يستحيل تحصيل وامتلاك اليقين القلبى بالإكراه ! . . إن الإكراه قد يثمر نفاقا . . «شكلا للإيمان» . لكنه لا يثمر اليقين القلبى الخالص لوجه الله . . والذى هو «حقيقة الإيمان» فى عرف الإسلام . . وبعبارة الإمام محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) : « . . فالقهر لا يحدث إيمانا ، والإكراه لا أثر له فى الدين! . .»

وهذه الحقيقة الفكرية الإسلامية ، لم تكن مجرد «موقف نظرى» ، غايره واقع المسلمين . . بل لقد وضعت وسادت فى الممارسة والتطبيق ، ليس فقط بدليل بقاء الكتابيين على أديانهم وشرائعهم فى دولة الإسلام - وهو أمر انفردت به دولة الإسلام دون الديانات الأخرى ! . . وإنما بدليل أن المؤمنين بدين الإسلام قد ظلوا أقلية عددية فى الإمبراطورية العظمى التى فتحها المسلمون لعدة قرون ؟! . . لقد استخدم السيف ، أحيانا ، فى إقامة «الدولة» ، لكن رعية هذه «الدولة» ، من غير المسلمين ، قد ظلوا على دياناتهم القديمة ، لعدة قرون ، حتى دخلوا فى الإسلام ، بالموعظة الحسنة والقدوة الطيبة . . بالتدريج . . وكما لم تنتشر «العربية» بسيف الجهاد ، الذى أقام «الدولة» ، فكذلك كان الحال مع انتشار «دين الإسلام»! . .

---

(١) النحل : ١٢٥ .
(٢) البقرة : ٢٥٦ .
(٣) يونس : ٩٩ .
(٤) الغاشية : ٢١ ، ٢٢ .

بل إن قصة الإسلام وجهاده مع «الشرك . . والمشركين» ، قد شابهت قصته مع «أهل الكتاب» . .

لقد اضطهدوا الرسول ، ﷺ ، والمسلمين ، والإسلام . . وقاتلوهم فى الدين . . وأخرجوهم من ديارهم . . وظاهروا على إخراجهم . . حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت . . فتركوا أوطانهم مهاجرين ، عبر البحار والفيافى . . وجرى عليهم قهر الاستضعاف ، حتى لقد كانوا يئنون منه ، داعين ربهم ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[1] . .

ومع كل هذا . وحتى بعد أن فر المسلمون بدينهم ، تاركين الوطن والدار والمال والأهل . . ظل الجهاد الإسلامى سياجا لحماية حرية الدعوة والدعاة ولحفظ الدولة الوليدة من عدوان المشركين . . فكان «الإذن» بالقتال انتصافا للمعتدى عليهم ، الذين ظُلموا . . وظل الوفاء بعهد المشركين موقفا وخلقا إسلاميا مرعيا . . واستمر الجهاد ردا للعدوان ، وليس مبادأة بالعدوان . . ولم يحدث أن كان السيف والإكراه سبيلا للإيمان بالدين الجديد ! . .

لقد بدأت قصة الإسلام مع فريضة الجهاد بالآيات الثلاث التى صاحب نزولها تمام حدث الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة ، وبدء قيام الدولة الإسلامية . . وهى الآيات التى «أذنت» - مجرد الإذن ! - للمسلمين فى استخدام القتال للانتصاف من الظالمين لهم ، الذين استفزوهم من الأرض فأخرجوهم من الديار . . وذلك إعمالا لسنة الله فى التدافع الفكرى والحضارى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (٣٨) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠)﴾[2] . .

لقد أُذن - مجرد إذن - للمظلومين الذين يُقَاتَلُون فى استخدام وسيلة القتال لرد ظلم المُقَاتِلين المعتدين! . .

وفيما بين السنة الأولى من الهجرة والسنة السابعة ، التى أعقبت صلح الحديبية ، والتى تمت فيها عمرة القضاء ، فى هذه السنوات السبع شهد المسلمون

(١) النساء : ٧٥ .
(٢) الحج : ٣٨ - ٤٠ .

أكثر من عشرين غزوة ، مارسوا القتال فى عدد منها . . ومع ذلك ، فلقد ظل قتالهم هذا ، طوال هذه السنوات ، محكوما «بالإذن» الإلهى للمظلومين فى أن يستخدموا أدوات «الصراع» فى ردع الظالمين الذين أخرجوهم من الديار ! . .

فلما كانت السنة السابعة من الهجرة ، وتجهز المسلمون للسفر من المدينة قاصدين مكة لأداء عمرة القضاء ، وفقا لصلح الحديبية ، توجس المسلمون خيفة من غدر المشركين بهم عند أدائهم لمناسك العمرة ، فهم سيدخلون مكة معتمرين ، وليس معهم من السلاح سوى سلاح المسافر . . وهم فى الأشهر الحرم ، التى لا يحل فيها القتال ، وفى البيت الحرام الذى لا يجوز فيه القتال ! . . وأمام خشية المسلمين هذه من غدر المشركين ونقضهم عهد الحديبية . . نزلت الآيات التى تمضى «الإذن» بالقتال ، ردا للعدوان ، حتى ولو كان ذلك عند البيت الحرام والشهر الحرام . . لقد ظل التكليف عند حدود «الإذن» . . مع إضافة حله عند البيت الحرام وفى الشهر الحرام ، طالما كان القتال ردا للعدوان! ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٩٢) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (١٩٤) ﴾ (١) . .

فأمام عدوان المشركين ، ونقضهم العهد ، واستحلالهم حرمة الشهر الحرام والبيت الحرام . . على المؤمنين قتال الذين أخرجوهم من ديارهم ، واجتهدوا فى فتنتهم عن دينهم دونما تحرج من «الحرمات» ذلك أن (الحرمات قصاص) ، وفى القصاص حياة لأولى الألباب ! . .

بل وأكثر من ذلك ، فإننا عندما نتأمل آيات «القتال» فى سورة «براءة» -التوبة- . . تلك التى يرجف المغرضون فى دعاوى انتشار الإسلام بسيف الجهاد

---

(١) البقرة : ١٩٠ - ١٩٤ .

فيقولون إنها تشرع لنشر الإسلام بالسيف ، وأنها ، لذلك قد خلت من «البسملة» حتى لا تفتتح بذكر «الرحمن الرحيم» ! . . حتى آيات القتال فى هذه السورة نراها تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بالمواثيق ، دون الذين استقاموا على عهدهم ، رغم أنهم مشركون ؟! . . فهى تشرع للفتح . حتى يعود المهاجرون الذين أُخرجوا من ديارهم إلى تلك الديار . . وحتى ينال الناكثون للعهود ما يستحقون من القصاص والتأديب . . وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين . . فما فى آيات هذه السورة - عن القتال - لا علاقة له «بالعدوان» ، إلا من حيث كونه ردا له! . . ولا علاقة له ، من ثم ، بنشر «الدين» عن طريق «القتال» ﴿ بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ (١) فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (٢) وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤) فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥) وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ (٦) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ(٧) ﴾ . . . ﴿ وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ (١٢) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٤) وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ(١٥) ﴾(١) . .

(١) التوبة : ١ - ٧ ، ١٢ - ١٥ .

فرغم أن المناسبة كانت محاطة بنضج الظروف السياسية لفتح المسلمين لمكة ، وهو الفتح الذى يمثل «عودة» المهاجرين إلى الوطن الذى «أُخرجوا» منه قسرا وظلما وعدوانا . . ورغم ما يمثله هذا «الفتح» من شرط ضرورى لتأمين الدعوة الإسلامية وضمان حرية دعاتها فى شبه الجزيرة العربية ، بالقضاء على البؤرة المشركة المحركة للقوى المناوئة للدين الجديد . . رغم كل ذلك ، فلقد ظل الأمر الإلهى بالقتال ، فى سورة التوبة ، محكوما بالمنهج الإسلامى الأصيل للجهاد أن لا عدوان إلى على المعتدين الظالمين الناكثين للعهود ! . .

وحتى عندما جاء نصر الله والفتح . . ودخلت مكة فى الدولة الإسلامية . . لم يفرض رسول الله ، ﷺ ، «الإيمان الدينى» على أهلها بسيف الجهاد . . وإنما خطبهم سائلا :

- ما تظنون أنى فاعل بكم ؟ ! . .

فأجابوه - وهم الذين صنعوا به وبأصحابه وبدعوته ما صنعوا - أجابوه :

- أخ كريم وابن أخ كريم ! . .

فقال لهم ، ﷺ :

- اذهبوا فأنتم الطلقاء ! . .

فأين هو نشر الإسلام بالسيف . . الذى يرجف به المرجفون ؟! . .

إن ملابسات القضايا التى تثار ، والأفكار التى تُلقى ، هى مما يساعد على فهم طبيعة ومقاصد هذه القضايا والأفكار . . وكذلك معرفة حظ هذه القضايا والأفكار من الصدق والموضوعية والاتساق . .

والأمر الملحوظ فى ملابسات الدعاوى التى زعمت أن «نشر الإسلام بالسيف هو فريضة كفائية على المسلمين كافة » . . هو ارتباط هذه الدعاوى التى أرادت تشويه حقيقة الجهاد الإسلامى - ارتباطها بالقرون التى شهدت الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لعالم الإسلام . . واحتواء الاستعمار الغربى لأوطان المسلمين . . فاتساقا مع الاحتلال العسكرى . . والنهب الاقتصادى . . والاستلاب الحضارى . . جاء تشويه «الجهاد الإسلامى» ، لصرف المسلمين عن استخدامه أداة للتحرر من الاستعمار وسبيلا لرد العدوان ؟! . .

وفى الوقت الذى كان نفر من المستشرقين يصنعون ذلك . . كانت الفرق المارقة ، التى صنعها الاستعمار على عينه من مثل «الأحمدية» فى الهند و«البابية» و«البهائية» فى فارس تنكر شرعية ومشروعية الجهاد؟! . .

لقد كان الخوف من إحياء المسلمين لهذه الفريضة ، التى ضمنت للمسلمين - عندما أحيوها - العزة التى كتبها الله لذاته ولرسوله عليه الصلاة والسلام : ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[1] . . لقد كان الخوف من إحياء الجهاد الإسلامى وراء كل هذه الادعاءات ! . .

فبالجهاد حافظ المسلمون على مقومات الحياة الإسلامية ومقاصدها . . وصدق رسول الله ، ﷺ ، إذ يقول : «من قُتل دون ما له فهو شهيد ، ومن قُتل دون دينه فهو شهيد ومن قُتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قُتل دون أهله فهو شهيد»- رواه الترمذى- فهو سياج الحفاظ على مقومات الحياة ، لأنه سبيل القصاص من المعتدين . . وفى القصاص الحياة[2] ! .

(١) المنافقون : ٨ .

(٢) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨ م و(دائرة المعارف الإسلامية) - مادة «الجهاد» - تحرير ماكدونالد - الطبعة العربية - الثالثة - دار الشعب . القاهرة .

٢١

العَقـلانِيَّـــة

فى الحضارة اليونانية القديمة .. وكذلك فى صورتها الحديثة : الحضارة الغربية المعاصرة .. انحاز الفلاسفة إلى «العقل» و «براهينه» ، أداة وحيدة لإدراك الحقيقة فى الظواهر والأشياء .. ففى المجتمع اليونانى ، كانت السيادة للوثنية .. ولم يكن هناك «وحى» إلهى ، ولا «نقل» دينى ينافس «العـقل» أو «يزامله» فى مـيـدان التفلسف والتأمل والتفكير ..

وبسبب من أن النهضة الحضارية الغربية – رغم تبلورها فى مناخ مسيحى– كانت علمانية الروح والجوهر والطابع .. وبسبب من رفض اللاهوت المسيحى – كما تبلور فى الكنيسة الكاثوليكية الغربية – رفضه اعتماد «العقل» سبيلا إلى «الإيمان» .. فلقد جاءت هذه النهضة الحضارية الغربية الحديثة امتدادا للموقف اليونانى القديم ، فى الاعتماد على «العقل» وحده أداة للتفلسف والتأمل والتفكير ..

تلك قسمة تميزت بها الفلسفة والإبداع الفلسفى فى الحضارة الغربية ، منذ اليونان وحتى عصرها الحديث .. فالعقل ، وحده ، هو أداة الفلسفة والتفلسف .. و«الوجدان .. والنقل» ، وحدهما ، السبيل إلى التدين والإيمان! ..

وإذا كان هذا الموقف قد عرف طريقه إلى شريحة من شرائح تيار الفلسفة والتفلسف فى تراثنا العربى الإسلامى .. فإن القطاع الأعظم من تيار الفلسفة الإسلامية قد اتخذ من هذه القضية موقفا متميز ومغايرا .. فالتيار العقلانى فى حضارتنا العربية الإسلامية ، وفرسانه : «المعتزلة» ، بخاصة ، و«أهل العدل والتوحيد» ، بعامة ، **قد انطلقوا على درب التفلسف والإبداع الفلسفى من «النقل» أى من القرآن الكريم ، الذى أعلى مقام العقل ، واستفادوا من اقتصاد الإسلام فى الحديث عن «الغيبيات» ، فصاغوا – من قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية – وربما للمرة الأولى فى تاريخ الفكر الفلسفى – صاغوا «علم الكلام الإسلامى» – «علم التوحيد» – فلسفة إسلامية مؤسسة على الوحى الإلهى ، فيها تزامل «العقل» و «النقل» وتآخت «الحكمة» و «الشريعة» وجاورت «العقليات» «السمعيات» وشد «التوحيد» فى الألوهية من أزر**

«الطبائع والسببية» . . واستطاعوا بهذه العقلانية الإسلامية المتميزة النهوض بمهمة مجادلة الفلاسفة واللاهوتيين من أبناء الملل الأخرى ، فوظفوا الفلسفة - للمرة الأولى فى التاريخ - سلاحا بيد الدين ، وكان لهم ، فى هذا الميدان ، فضل نشر الإسلام فى البلاد التى ازدهرت فيها الأبنية الفكرية التى استرشدت بميراث اليونان الفلسفى والمنطقى فى المناظرة والجدال . .

صنع هذا التيار العقلانى قسمة العقلانية الإسلامية فى حضارتنا ، تلك التى أدهشت مفكرى الغرب من تميزها بالتدين ، فكتب الفريد جيوم Alfred Guillaume يقول : «إن قوة الحركة الاعتزالية ، مردها . . إقامة علم الكلام الإسلامى على أسس ثابتة من الفلسفة ، مصرين فى الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية . . مع وجوب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية . .»[1] .

وعلى عكس المسيحية وحضارتها الغربية ، التى وقفت فلسفتها عند «العقل» - فى معاداة «للنقل» ودعا دينها إلى أن يؤمن المؤمن بما يلقى إلى قلبه دون نظر عقلى - على حد قول القديس أنسلم Anselme (١٠٣٣ - ١١٠٩م) - جعل المعتزلة «النظر» أول واجبات الإنسان[2] . . لأن النظر العقلى هو سبيل معرفة الله والإيمان به ، وعليهما يترتب الإيمان بالرسالة والوحى والكتاب . . ومن هنا جاء اعتمادهم على «العقل» مع «الكتاب» و«السنة» و «الإجماع» . . بل وتقديمه عليها ، **لا تقديم تفضيل ، وإنما تقديم ترتيب . . فقالوا : إن «الأدلة : أولها : دلالة العقل ، لأن به يميز بين الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع ، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم ، فيظن أن الأدلة هى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، فقط ، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر ، وليس كذلك . لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ، ولأنه به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والإجماع ، فهو الأصل فى هذا الباب . وإن كنا نقول : إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام . . ومتى عرفنا ، بالعقل ، إلها منفردا بالإلهية ، وعرفناه حكيما ، نعلم فى كتابه أنه دلالة ، ومتى عرفناه مرسلا للرسول ، ومميزا له ، بالأعلام المعجزة ، من الكاذبين ، علمنا أن قول**

---

(١) جيوم (الفلسفة وعلم الكلام) - ضمن كتاب «تراث الإسلام» ص ٣٧٩ . طبعة بيروت سنة ٩١٧٢م

(٢) د . على فهمى خشيم (الجبائيان أبو على و أبو هاشم) ص ٣٣٣ . طبعة طرابلس - ليبيا - سنة١٩٦٨م

الرسول حجة . وإذا قال ﷺ : «لا تجتمع أمتى على خطأ[1] . وعليكم بالجماعة[2] » ، علمنا أن الإجماع حجة .[3] . .

فاعتماد العقل ، وتقديمه ، ليس غضا من شأن «النقل» ، بل مؤازرة ومؤاخاة وتأييدا . فهم لم يقولوا بانفراد العقل بالمعرفة ، وإنما اعتمدوه دليلا لمعرفة الأصول الشرعية ، فعندهم - كما يقول الماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ ٩٤٥ - ١٠٥٥م) : أن «السبب المؤدى إلى معرفة الأصول الشرعية والعلم بها شيئان : أحدهما علم الحس ، وهو العقل ، لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول . . فالعقل : أم الأصول . . وثانيهما : معرفة لسان العرب - وهو معتبر فى حجج السمع خاصة» . .[4] .

فالعلاقة عضوية والعروة وثقى - فى هذه العقلانية الإسلامية - بين «العقل» و «الشرع» باعتبارهما دليلان خلقهما خالق واحد ، وجعلهما السبيل لهداية الإنسان ، وإذا قلنا «إن لكل فضيلة أسا ، ولكل أدب ينبوعا ، فأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل ، الذى جعله الله تعالى للدين أصلا ، وللدنيا عمادا ، فأوجب التكليف بكماله ، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه ، وألف به بين خلقه ، مع اختلاف هممهم ومآربهم ، وتباين أغراضهم ومقاصدهم ، وجعل ما تعبدهم به قسمين : قسما وجب بالعقل ، فوكده الشرع ، وقسما جاز فى العقل ، فأوجبه الشرع ، فكان العقل لهما عمادا» . .[5] .

وعلى العكس العقلانية الغربية الملحدة ، التى جعلت من إعطاء المادة والطبيعة حظها من السببية والفعل أمرًا ينفى وجود الألوهية ، كالسبب الأول والأعظم فى هذا الكون . . على العكس منها جمعت العقلانية الإسلامية بين الأمرين . . فللطبيعة فعل ، ومادتها وظواهرها وعواملها أسباب لمسبَّبات . . ومع ذلك فإنها - مع فعلها - مخلوقة للسبب الأعظم والأول فى هذا الكون . . وتلك واحدة من إنجازات علم الكلام الإسلامى ، الذى أبدعه التيار العقلانى فى حضارتنا . . ولنتأمل عبارة الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٧٩م) التى يقول فيها «وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام ، متمكنا من الصناعة ،

(١) رواه بن ماجة - بلفظ : «لا تجتمع أمتى على ضلالة» .

(٢) رواه - بألفاظ مختلفة . . ونفس المعنى - البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة .

(٣) القاضى عبد الجبار بن أحمد (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١٢٧ . طبعة تونس سنة ١٩٧٢م

(٤) (أدب القاضى) جـ ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ . طبعة بغداد سنة ١٩٧١ م .

(٥) الماودى (أدب الدنيا والدين) ص ١٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م .

يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة : والعالم عندنا هو الذى يجمعهما . والمصيب هو الذى يجمع تحقيق «التوحيد» وإعطاء «الطبائع» حقها من الأعمال ! . ومن زعم أن «التوحيد» لا يصلح إلا بإبطال حقائق «الطبائع» ، فقد حمل عجزه على الكلام فى «التوحيد» ، وكذلك إذا زعم أن «الطبائع» لا تصلح إذا قرنها «بالتوحيد» ، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى «الطبائع» . وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على «التوحيد» إلى بخس حقوق «الطبائع» ، لأن فى رفع «أعمالها» رفع «أعيانها» ، وإذا كانت «الأعيان» هى الدالة على الله ، فرفعت «الدليل» ، فقد «أبطلت المدلول عليه» ! . ولعمرى ! إن فى الجمع بينهما لبعض الشدة؟! . . وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتى باب من الكلام صعب المدخل ، نقضت ركنا من أركان مقالتى ! . ومن كان كذلك لم ينتفع به ؟! . .»[1] .

هكذا . . وعلى هذا النحو . . وفى مواجهة كل «الثنائيات» صاغ التيار العقلانى القسمة العقلانية لحضارتنا العربية الإسلامية ، فوازنوا - «بالوسطية» - وجمعوا وألفوا بين ما يمكن جمعه وتأليفه من المتقابلات والأقطاب ، التى عدت فى الحضارات الأخرى نقائض لا يمكن تعايشها ،فضلا عن الجمع والتأليف بينها . . ثم هم قد كانوا فلاسفة ودعاة إلى الدين . . وعلماء ورجال دولة ، وفرسان العلوم النظرية والعلمية معا ، يبحثون فى الإلهيات ويجرون التجارب على النباتات والحيوانات . . فلقد كان فيهم من «أشراف أهل الحكمة» مشتغلون بعلم الحيوان ، يجرون فيه التجارب والملاحظات والاستقراءات ، ويقولون فى شرفه وقدره : «إن هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجلة والكهول العلية ، وحتى ليختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل ، وقراءة القرآن ، وطول الانتصاب فى الصلاة ، وحتى ليزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد ، وفوق كل بر واجتهاد[2] . . ؟!» - على حد قول الجاحظ فى (كتاب الحيوان) . .

لقد كانوا علماء . . وصناع حضارة . . طبعوا الحضارة التى أبدعوها بهذا الطابع العقلانى المتميز والفريد . . فماذا صنع بهم ، وبهذه العقلانية الإسلامية ذلك الانقلاب الذى أحدثته عسكرة الدولة عندما هيمن عليها العسكر الترك المماليك؟؟ . .

---

(١) (كتاب الحيوان) جـ ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ . تحقيق عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة - الثانية .

(٢) (كتاب الحيوان) جـ ١ ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

كـان الإمـام أحـمـد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٩ - ٨٥٥م) يمثل فى بغداد العباسية النقيض الصريح لفكرية التيار العقلانى الإسلامى . . فعداؤه المفهوم للفلسفة اليونانية قاده إلى معاداة علم الكلام الإسلامى وتجريح جميع المتكلمين . . ونفوره من العقلانية وقف به عند النصوص وحدها . . بل وعند ظواهر النصوص . . ولم يكن الإمام أحمد - بداهة- فيلسوفا ولا متكلما . . بل ولم يكن فى الحقيقة فقيها ، وإنما كان مُحدثا ، جمع واحدا من أكبر مسانيد الحديث النبوى الشريف . . وصاغ أصول «المنهج النصوصى» ، المعتمد على الأخبار وحدها ، والرافض لما عدا النصوص من أدوات التفكير والبحث والبرهان . .

فأركان منهجه الخمسة - كما يحددها الإمام السلفى ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م)- تجعل محوره الأوحد ، تقريبا ، هو النصوص . . «فالأصل الأول : النصوص . . . والأصل الثانى : ما أفتى به الصحابة» - وهى نصوص . . «والأصل الثالث : إذا اختلف الصحابة تخيرمن أقوالهم . .» - نصامن النصوص- . . «والأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف . .» - وهى نصوص يقدمها - مع ضعفها - على غيرها من سبل الاستدلال - . . «والأصل الخامس : «القياس للضرورة ، إذا لم يكن عنده فى المسألة نص ، ولا قول الصحابة ، أو واحد منهم ، ولا أثر مرسل أو ضعيف . .[1] »!.

لقد كان معاديا «للرأى» وأصحابه ، ينهى عن سؤال أصحاب الرأى ، ويقول : إن «ضعيف الحديث أقوى من الرأى» ! . .

بل لقد صاغ الإمام أحمد بنفسه منهجه النصوصى هذا . . صاغه شعرا فقال :

دين النبى محمد آثار	**نعم المطية للفتى الأخبار**
لا تخدعن عن الحديث وأهله	**فالرأى ليل والحديث نهار ؟!**
ولربما جهل الفتى طرق الهدى	**والشمس طالعة لها أنوار**

فالدين عنده «نصوص» . . بل و «ظواهر هذه النصوص» . . فقط! . .

وهذه «النصوص» - وحدها - هى «العلم» أيضا . . ووفق الصياغة الشعرية لواحد من أعلام هذا التيار . . فإن :

(١) (إعلام الموقعين) جـ١ ص ٧٦ ، ٧٧ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م .

العلم : قال الله قال رسوله — قال الصحابة ليس خُلْف فيه

ما العلم نصبك للخلاف سفاهة — بين النصوص وبين رأى سفيه

كلا ولا نصب الخلاف جهالة — بين الرسول وبين رأى فقيه

كلا ولارد النصوص تعمدا — حذرا من التجسيم والتشبيه

حاشا النصوص من الذى رميت به — من فرقة التعطيل والتمويه![1]

فالنصوص وحدها العلم ، ولا عبرة بالرأى ، ولا مدخل له فيها حتى لو أدت ظواهرها إلى «التجسيم والتشبيه» فى حق الذات الإلهية ؟! . .

وتبعا لهذا «المنهج النصوصى ، رفض الإمام أحمد «الرأى» و «القياس» - إلا عند انعدام النصوص ، ولو الضعيفة ، وبشروط تجعله معدوما - ورفض «التأويل» و«الذوق» و «العقل» و «السببية» . . وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الاستدلال . .[2] .

ولقد كان هذا المنهج النصوصى يستقطب قطاعا من «العامة» ، بحكم القصور الفكرى الذى يقف بهم عند المحسوس ، وظواهر النصوص . . فلما اقترف نفر من المعتزلة - وليس تيار المعتزلة كما يظن كثيرون - خطيئة استخدام سلطة الدولة فى الضغط على الإمام أحمد كى يقول بقولهم فى «خلق القرآن» ، وأبى الرجل ذلك ، وتحمل فى بسالة المجاهدين ما نزل به من الاضطهاد فى عهود الخلفاء الثلاثة الذين كانوا على مذهب الاعتزال : المأمون . . والمعتصم . . ، والواثق اكتسب الرجل تجلة وإعظاما لدى قطاعات عريضة من جمهور العامة وكثير من المفكرين والعلماء . . فأضفت محنته على مذهبه الفكرى ما لم يكن يجتذبه ولا يكتسبه بغير هذه المحنة وهذا الاضطهاد؟! . .

فلما حدث الانقلاب التركى المملوكى . . وتعسكرت الدولة . . وكان هؤلاء الترك المماليك عسكرا جفاة ضيقى الأفق ، لا دربة لهم ولا قدرة على استيعاب العقلانية الإسلامية . . إذكانت مداركهم وأحلامهم أدنى من مستوى العامة

---

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ٧٩ .

(٢) انظر ابن القيم (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ٤٠٠ ، (اعلام الموقعين) جـ ١ ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٢٦٩ ، ٥٣ ، ٣٣٣ ، ٣٣٧ ، ٢٦٨ ، ٣٥٠ ، جـ ٤ ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، وانظر لابن تيمية (رسالة العبودية) ص ٥٦٨ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ . ورسالة (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان) ص ٧٣٦ ، ٧٣٧ . ورسالة (الواسطة بين الحق والخلق) ص ١٤٨ ، ١٤٩ . طبعة دار الفكر ، بيروت ، ضمن «مجموعة التوحيد» .

فى هذا الميدان .. ثم هم كانوا بحاجة إلى تأييد العامة فيما اعتزموا من تغيرات وما دخلوا فيه من صراعات مع التيار العقلانى ، الذى كانت له السيادة والهيمنة حتى ما قبل عهد المتوكل العباسى .. لكل ذلك ، وجدنا هؤلاء الترك المماليك ينتزعون أئمة التيار العقلانى من مواقع القيادة والتأثير ، الفكرية والسياسية ، بل ويزجون بالكثيرين منهم فى السجون ، أو ينفونهم من الأرض . .ويأتون بمضطهدى الأمس ، وأقطاب التيار النصوصى ، يملأون بهم هذه المراكز للتوجيه والتأثير والتنفيذ ... لقد كان انقلابا فكريا كاملا .. غدت فيه مقولات التيار العقلانى فكرا مُحَرَّمًا ومُجَرَّمًا يلاحقه الاضطهاد .. وغدى فيه أئمة هذه العقلانية موضع التنديد وأسرى للملاحقة والسجن والاضطهاد ..

وبذلك التراجع عن العقلانية الإسلامية دخلت حضارتنا عصر التراجع والجمود والتقليد ..

* * *

فلما كانت تحديات الغزوة الغربية الحديثة - التى بدأت بحملة بونابرت على مصر (١٢١٣هـ ١٧٩٨م) - ومنها التحدى الفكرى - بدأ الإحياء لسمات العقلانية الإسلامية فى مدرسة الإحياء والتجديد - مدرسة الجامعة الإسلامية - التى تبلورت من حول جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) فبرز فى فكر هذه المدرسة - سواء على لسان الأفغانى أو فى اجتهادات الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) - نظرية مضبوطة لمقام العقل بين سبل المعرفة الإنسانية ..

● فالعقل هو جوهر إنسانية الإنسان «فلقد بدأ الإنسان بداية لا تميزه عن غيره من الحيوانات .. لكن نقطة الافتراق كانت قوته العاقلة .. والله قد جعل قوة العقل للإنسان محور صلاحه وفلاحه[1] ..

والعقل هو جوهر إنسانية الإنسان .. وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة ..[2]» .

● والنصر للعقل فى صراعه مع الجمود والتقليد[3] .

---

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ٥ ص ٤٢٨ ، جـ٣ ص ٢٩٨ . دراسة د . تحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م .

(٣) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) ص ٢٦٥ .

● وفى مقام العقل فى الإسلام الدين . . نجده «ينبوع اليقين فى الإيمان بالله ، وعلمه وقدرته ، والتصديق بالرسالة . أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب ، كأحوال الآخرة والعبادات . .»[1] «فلقد تآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس ، على لسان نبى مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولابدينه- : أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ، كالعلم بوجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحى إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسالته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها . كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم ، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل»[2] .

● وليست هناك ثنائية ولا مقابلة - فضلا عن التناقض - بين هدايتى «العقل» و«النقل» . . فالقرآن - وهو «النقل» الإسلامى - معجزة عقلية . . «إنه - القرآن - وهو المعجز الخارق - دعا الإسلامُ الناس إلى النظر فيه بعقولهم . . فهو معجزة عُرِضَت على العقل ، وعرفته القاضى فيها ، وأطلقت له حق النظر فى أنحائها ، ونَشر ما انطوى فى أثنائها . . فالإسلام لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى ، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى ، فلا يدهشك بخارق للعادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية» «والمرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه ، وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به . فمن رُبِىَّ على التسليم بغير عقل ، والعمل ، ولو صالحا ، بغير فقه ، فهو غير مؤمن ، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يُذَلَّل الإنسان للخير كما يُذَلَّل الحيوان ، بل القصد منه أن يرتقى عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان فى دينه ، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته فى دينه ودنياه ، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل فى اعتقاده . .»[3] .

● لكن هذا لا يعنى - ما عنته العقلانية الغربية - من انفراد العقل ، دون النقل ، بالمعرفة . . فهو - فى الإسلام واحد من الهدايات ، وسبيل من سبل المعرفة . . وهناك أمور لا يستقل العقل بإدراكها ، يكون النقل سبيل العلم بها . .

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ ٣ ص ٣٢٥ .
(٢) المصدر السابق . جـ ٣ ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ .
(٣) المصدر السابق . جـ ٣ ص ١٥١ ، ٢٧٩ - ٢٨١ ، جـ ٤ ص ٤١٤ .

ونحن «إذا قدرنا عقل البشر قدره ، وجدنا غاية ما ينتهى إليه كما له إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى . . أما الوصول إلى كنه حقيقة فمما لا تبلغه قوته»[1] «ومن أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده . . لهذا كان العقل محتاجا إلى مُعين يستعين به فى وسائل السعادة فى الدنيا والأخرى»[2] «فالعقل البشرى وحده ليس فى استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته فى هذه الحياة ، اللهم إلا فى قليل ممن لم يعرفهم الزمن ، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال»[3]! .

● ولمكانة «العقل» فى «النقل» الإسلامى - القرآن الكريم - استحال التناقض بينهما . . فإذا حدث وبدا تعارض بين برهان العقل وبين «ظاهر» النقل . . فلقد «اتفق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل ، وبقى فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه .

و«الطريق الثانية : تأويل النقل ، مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل . .»[4]

وفى كلا الطريقين لا يحدث إهدار العقل لحساب النقل ، ولا إهدار النقل لحساب العقل ، لأنهما معاهدايتان إلهيتان ، وسبيلان من سبل المعرفة الإنسانية الأربع : العقل والنقل والتجربة والوجدان . .

وهكذا تميزت العقلانية الإسلامية عن نظيرتها الغربية . .

فالعقلانية اليونانية كانت مجردة من النقل الدينى . . والعقلانية الغربية الحديثة كانت نقضا لهذا النقل الدينى . . بينما كانت العقلانية الإسلامية - قديما وحديثا - الأخت الرضيعة للشريعة ، والسبيل إلى البرهنة على صحة عقائد الدين . . وبعبارة حجة الإسلام الغزالى (٤٥٠ ، ٥٠٥ هـ ١٠٥٨- ١١١١م) «فإن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا أن من ظن وجوب

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ص ٣٧٩ .
(٢) المصدر السابق . جـ٣ ص ٣٩٧ .
(٣) المصدر السابق . جـ ٣ ص ٤١٢ .
(٤) المصدر السابق . جـ ٣ ص ٣٠١ .

الجمود على التقليد ، واتباع الظواهر ، ما أُتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر . وأن من تغلغل فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر . فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . . فمثال العقل : البصر السليم عن الآفات والآذاء ، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء ، فأخْلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء . فالمعرض عن العقل ، مكتفيا بنور القرآن ، مثاله : المعترض لنور الشمس مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . .»[1] .

هكذا ارتفع مقام العقل فى الإسلام . . وتميزت العقلانية الإسلامية عن نظيرتها فى الحضارات الأخرى .

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ٢ ، ٣ طبعة القاهرة - المطبعة المحمودية التجارية - بدون تاريخ .

٢٢

الاجتهـــاد

الاجتهاد - كالجهاد - من جَهَد - . . وهو - لغة - : استفراغ الوُسْع فى تحصيل أمر مُستلزِم للكلفة والمشقة . . - واستفراغ الوُسْع معناه : بذل تمام الطاقة ، بحيث يحس المجتَهد من نفسه العجز عن المزيد عليه . .

وهو ، فى اصطلاح الأصوليين - علماء أصول الفقه - استفراغ الفقيه الوُسْع لتحصيل ظن بحكم شرعى . . فالمجتهد هو الذى تكون لديه ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول . .

والأسباب التى تمكن المجتهد من الاجتهاد فى العلوم الشرعية - وكذلك فى العلوم العقلية - كثيرة ، تفاوت تعدادها لدى بعض العلماء . . لكن يجمعها سببان أو شرطان :

(ا) معرفة الأصول - كتابا وسنة . .

(ب) ومعرفة الاستنباط من الأصول ، بالقياس . .

هذا فى الشرعيات ، والحلال والحرام . . أما فى العقليات - فالسببان هما :

(ا) معرفة الأوائل العقلية . .

(ب) ومعرفة وجه الاستنباط منها . .

أما تفصيل شروط المجتهد ، كما حددها علماء الأصول فهى :

١ - التمكن من اللغة العربية ، إلى الحد الذى تتحصل للمجتهد القدرة على إدراك أسرار البيان القرآنى المعجز ومقاصد السنة النبوية الشريفة . .

٢ - الفهم والتدبر لآيات الأحكام فى القرآن الكريم والتى تبلغ الخمسمائة آية . . دلّت ظواهرها على الأحكام .

٣ - رسوخ القدم فى السنة النبوية وعلومها ، رواية ودراية . . سندا ومتنا . . وعلى الأخص ما جاء فى صحاحها ومجاميعها ومسانيدها من أحاديث الأحكام . . التى قدرها البعض بثلاثة آلاف حديث . .

٤ - المعرفة المحيطة بالناسخ والمنسوخ .. والعام والخاص .. والمطلق والمقيد .. فى آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة ..

٥ - المعرفة بأصول الفقه .. واجتهادات أئمته فيه .. ومسائل الإجماع والقياس فيه ..

٦ - الحذق لروح التشريع الإسلامىّ ومقاصد الشريعة الإسلامية .. حتى تتحصل للمجتهد ملكة الجمع والمقارنة بين النصوص المتعددة - والتى قد تبدو أحيانا مختلفة أو متناقضة - فى المسألة الواحدة .. والخروج منها بالحكم المحقق للمقاصد وروح التشريع ..

ولقد تبدو هذه الشروط عزيزة الوجود والتحقق والاجتماع فى العالم الفرد، فى عصر التخصصات الدقيقة والجزئية- للعلوم- الذى نعيش فيه .. لكن تطور أدوات ووسائل الطباعة والتوثيق والفهرسة والتخزين للمعلومات قد يسهل أمور الاجتهاد وييسر اجتماع شروطه لعلماء اليوم أكثر مما كان ذلك ميسورا قبل هذا التطور فى سبل البحث العلمى ووسائله ..

ودواعى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية ، التى جعلته ضرورة من ضروراتها وقانونا وسنة من قوانينها وسننها ، كثيرة .. منها :

(ا) خلود الشريعة الإسلامية ، لختم الرسالات برسالة محمد - ﷺ الأمر الذى يقتضى الاجتهاد المحقق لصلاحها لمختلف العصور .. فغيبة الاجتهاد يقف بها عند تلبيه احتياجات عصور دون الأخرى ، الأمر الذى يهددها بالجمود ، الذى يعجزها عن تلبية حاجات العصور المتتالية .. والتى هى بحكم التطور .. متغيرة ومتجددة ..

(ب) عموم الرسالة المحمدية ، ومن ثم شريعتها للعالمين .. الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لتلبية احتياجات البيئات المختلفة والعادات المتغايرة والأعراف المتمايزة .. للبلاد والأمم والأجناس المختلفة ..

(جـ) طروء البدع - بالزيادة والنقصان - على أحكام الشريعة ، بمرور الأزمان ، وخاصة فى عصور الضعف والجمود .. الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لجلاء الوجه الحقيقى لأحكام الشريعة ومقاصدها ..

(د) تناهى نصوص الأحكام - فى الكتاب والسنة - ولانهائية المشكلات الحادثة للناس عبر الزمان والمكان .. الأمر الذى يستدعى الاجتهاد لاستنباط

الفروع الجديدة من الأصول الثابتة . . لتستظل بهذه الفروع الجديدة مساحات من الوقائع والمشكلات لم تكن موجودة من قبل . .

(هـ) التطور . . الذى هو سنة من سنن الله فى خلقه . . فى الإنسان . . والحيوان . . والنبات . . والجماد . . والأفكار . . والذى يستدعى الاجتهاد لينمو القانون الإسلامى فيواكب ثمرات التطور ويلبى احتياجاته فى مختلف ميادين الحياة . .

أما الأدلة على شرعية الاجتهاد من الكتاب والسنة ، فإنها كثيرة . .

● فآيات القرآن التى تحدثت عن فعل العقل والتعقل هى تسع وأربعون آية . .

● وآياته التى تحدثت عن القلب - ومن وظائفه التفكير والتعقل - تبلغ مائة وثنتين وثلاثين آية . .

● ولقد ورد الحديث فى القرآن عن «اللب» ، بمعنى العقل ، لأنه جوهر الإنسان وحقيقته ، فى ستة عشر موضعا . .

● وجاء الحديث فيه عن «النُّهَى» - بمعنى العقل - فى آيتين .

● أما التفكير . . فلقد جاء الحديث عنه بالقرآن فى ثمانية عشر موضعا . .

● وجاء الحديث فيه عن «الفقه» فى عشرين موضعا . .

● وجاء حديثه عن «التدبر» فى أربع آيات . .

● وعن «الاعتبار» فى سبع آيات . .

● وعن «الحكمة» فى تسع عشرة آية .

الأمر الذى يجعل رصيد الاجتهاد فى القرآن الكريم رصيدا ضخما وغنيا . . ففيما يقرب من الثلثمائة آية يأتى الحديث الذى يحث على الاجتهاد ويزكيه . .

أما السنة النبوية . . فإن مأثوراتها التى تزكى الاجتهاد وتحض عليه ، صراحة أو ضمنا ، هى الأخرى كثيرة . . حتى لتستعصى على الحصر الدقيق . .

فالرسول ، ﷺ ، يدعو إلى الاجتهاد فى فهم آيات القرآن ، اجتهادا يصل بنا إلى ما وراء ظواهر النصوص : «أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين» «من أراد العلم فليثور القرآن» ؟! . . وإذا دعا لحبر الأمة - ابن عباس - قال : «اللهم فقهه فى الدين» - رواه مسلم والإمام أحمد

- لأن «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين» -

رواه البخارى ومسلم والترمذى وابن ماجة والدارمى والإمام أحمد

وهو عندما يسأل مبعوثه وقاضيه - إلى اليمن - معاذ بن جبل :

- بم تقضى ؟ . .

فيجيبه : - بكتاب الله . . يعاود سؤاله :

- فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ . .

فيجيبه : أقضى بما قضى به رسول الله . . فيعاود سؤاله :

- فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ . .

فيجيبه : أجتهد برأيى . . عند ذلك يقول الرسول ، ﷺ :

- الحمد لله الذى وفق رسول رسوله !»

رواه أبو داود والدارمى والترمذى والنسائى وابن ماجة والإمام أحمد

بل إنه ليشجع على الاجتهاد . . حتى ليحدثنا عن أن المجتهد مأجور على مطلق الاجتهاد حتى ولو لم يصادف اجتهاده الصواب ! . . . «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد!» -

رواه البخارى والنسائى وابن ماجة والإمام أحمد

* * *

والاجتهاد قد يكون فرض عين . . وقد يكون فرض كفاية . . وقد يكون مندوبا . . وذلك وفق مقام الاجتهاد والحاجة إليه والحكم الذى يستنبطه المجتهد بالاجتهاد . . وتعلق هذا الحكم بذات المجتهد أو بالآخرين . .

وميدانه : ما ليس معلوما من الدين بالضرورة ، مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلى الذى ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت . .

أما مراتب المجتهدين فإنها ثلاثة :

الأولى : رتبة المجتهد المطلق . . وهو الذى يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة . .

والثانية : رتبة مجتهد المذهب . . وهو من «يستنبط» الأحكام من «قواعد» إمام مذهبه . .

والثالثة : رتبة مجتهد الفتوى . . وهو المقتدر على «الترجيح» فى «أقوال» إمام مذهبه . .

والذى جرى عليه الرأى فى مبحث الاجتهاد - فى الحضارة الإسلامية - هو عدم خلو العصر - كل عصر - ممن ينهض بأداء فريضة الاجتهاد . . وللإمام جلال الدين السيوطى (٨٤٩ - ٩١١هـ ١٤٤٥ - ١٥٠٥م) كتاب جعل عنوانه : (الرد على

من أخلد إلى الأرض ، وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض) ! . . قال فى مقدمته : «إن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم ، وأعماهمَ حب العناد وأصمهم ، فاستعظموا دعوى الاجتهاد ، وعدوه منكرا بين العباد ، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات فى كل عصر ، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة فى كل قطر» ! . .

* * *

لكن الذى حدث للاجتهاد ، عبر مسيرتنا الحضارية ، أن ميادين من إبداع العقل الإسلامى فى الفكر الإسلامى قد أصابها الجدب ، فأصيبت ثمراتها بالذبول . . فمنذ الانقلاب الأموى على فلسفة الشورى ضمرت إبداعات الأمة واجتهاداتها فى الفقه الدستورى ، والفكر السياسى الذى يحدد أطر وضوابط علاقة الحاكم بالمحكوم . . على حين نمت وازدهرت إبداعات الفكر واجتهاداته فى الميادين الأخرى . .

فلما طال الأمد بالخطر الخارجى ، تتريا وصليبيا ، وطال الأمد بدول العسكر المماليك ، التى مثلت فروسية العصر اللازمة للدفاع عن وجود الأمة والحضارة إزاء هذا الخطر الخارجى ، وجلب المماليك شريعة مواطنهم الأصلية «برياسة» جنكيز خان (٥٦٢ - ٦٢٤ هـ ١١٦٧ - ١٢٢٧م) فجعلوها قانون العسكر - أى الطبقة الحاكمة - والدواوين السلطانية - أى دوائر الدولة - تراجعت مكانة «فقه المعاملات» الإسلامى ، فذبل ، ثم توقف الإبداع والاجتهاد فيه - وهذا هو الذى أدى إلى ما يسميه البعض إغلاق باب الاجتهاد ؟! - . . حتى جاء عصرنا الحديث ولدينا ثراء وغنى فى «فقه العبادات» والشعائر الدينية ، يصاحبه فقر شديد فى «فقه المعاملات» و«الفكر السياسى» اللازم لمواكبة الواقع الجديد والمستحدثات من الأمور . . الأمر الذى يبرز حاجتنا الماسة إلى تنشيط الاجتهاد فى «فقه الواقع» - السياسى ، والاقتصادى ، والاجتماعى - ليتسنى لأصول شريعتنا الفروع التى تظلل وتحكم وتصبغ بالإسلام هذا الواقع الجديد . .

وربما ، مع تعقد الواقع الجديد . . وتشعب علوم الشريعة والحضارة إلى تخصصات كثيرة ودقيقة . . كانت الحاجة إلى «الاجتهاد الجماعى» ، كالشكل الأنسب للعصر الذى نعيش فيه[1] .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : رفاعة الطهطاوى (القول السديد فى الاجتهاد والتقليد) - ضمن أعماله الكاملة - دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م . و (دائرة المعارف - مادة الاجتهاد تحرير الدكتور صبحى الصالح - طبعة بيرت سنة ١٩٦٧م .

٢٣

التَّجْدِيـــد

الإسلام : عقيدة وشريعة . . والعقيدة هى جوهر التدين بالدين ولبه والغاية منه . . والشريعة - سواء فى العبادات أم المعاملات أم القيم والأخلاق - هى النهج والطريق الذى يسلكه المسلم للتدين والاعتقاد بعقيدة الإسلام فى الألوهية الواحدة ، والبعث الأخروى وما فيه من حساب وجزاء ، والعمل الصالح زادا ليوم المصير . . ذلك هو جماع الإسلام . .

وهذا الإسلام ، بما فيه من عقيدة وشريعة ، هو وضع إلهى ، نزل به الروح الأمين على قلب الرسول الأمين . . فهو ليس بالإفراز البشرى الاجتماعى ، كما تزعم المناهج الوضعية الغربية بالنسبة لمطلق الفكر ، بما فيه الأديان ! . .

وهذا الإسلام قد اكتمل ، فى عقيدته وشريعته ، منذ أن كان ختام الوحى الإلهى للتنزيل القرآنى ، الذى آذن بختام رسولنا ، ﷺ ، سلسلة ومسيرة النبوة والرسالة فكانت رسالته الخاتمة إيذانا باكتمال هذا الدين وخلود معجزته : القرآن الكريم . .

وبسبب من انعقاد الإجماع على تمام الدين واكتماله ، قبل أن يلحق الرسول ، ﷺ ، بالرفيق الأعلى . . وبسبب من انعقاد الإجماع كذلك على أن التغير والتطور والتجدد ، هو سنة من سنن الله فى الكون والوجود والظواهر ، مادية كانت أو اجتماعية أو فكرية . . كان ذلك الوهم الذى توهمه البعض - تحت تأثير المناهج الوضعية الغربية - وهم وتوهم قيام التناقض بين «اكتمال الدين» وبين «التجديد» فى علوم هذا الدين ؟! . .

فهل هناك حقا تناقض بين «اكتمال» هذا الدين ، وبين «التجديد» فى الدين ؟ . .

إن أهمية هذه القضية تتأكد إذا نحن علمنا أن الذين يتوهمون وجود هذا التناقض ليسوا فقط الذين يتعصبون ضد الدين ، فينحازون «للتجديد» الرافض للثبات والاكتمال فى الدين . . وإنما يتوهم ذلك ، أيضا نفر من أشد الناس تعصبا للدين ، فينحازون لثبات الدين واكتماله ضد «التجديد»؟! . . الأمر الذى يستدعى البحث عن الحق ، والكلمة السواء فى هذا الموضوع ! . .

والذين يستعينون بنهج الإسلام فى «الوسطية الجامعة» ، وينظرون إلى هذه القضية بمنظارها ، لم ولن يعرفوا هذه الثنائية الانشطارية ، ولا التقابل والتضاد بين «اكتمال الدين وثباته» وبين «التجديد والاجتهاد فيه» .

إننا نتلوا فى آيات القرآن الكريم قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ **الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾(1) . .

ونقرأ فى السنة النبوية الشريفة ، قول رسول الله ﷺ . «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »- رواه أبو داود . . فلا نشعر - إذا تسلحنا بالمنهج الإسلامى ، ووسطيته - أن هناك تناقضا بين اكتمال لدين ، بتمام الوحى وختام النبوة ، وبين التجديد الدائم أبدا لهذا الدين الذى اكتمل بختم الوحى ، وتمام القرآن الكريم . .

ذلك أن الدين - كما أشرنا - : عقيدة وشريعة . . والعقيدة فيه هى الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر . . والشريعة فيه كل ما ينتهجه المسلم ويسلكه ويقيمه كى يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها . . . ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد ومبادئ وأركان ، وهى جميعها قد اكتملت بتمام الوحى الذى اكتمل به الدين . . لكن الإنسان المسلم ، بحكم خلافته عن الله ، سبحانه وتعالى ، فى عمارة الأرض واكتشاف أسرار الكون وسياسة المجتمع وتنمية العمران ، لابد له - وهو ينجز مهمة خلافته هذه - من إقامة أبنية أخرى «يبدعها» هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان والمبادئ ، التى لا «ابتداع» فيها ! . . فالإسلام ، كما يقول الحديث النبوى الشريف : «بنى على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة . وإيتاء الزكاة . وصيام رمضان . وحج البيت» - رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى - . . فهو ، إذن ، مبنى على هذه الخمس ، وليس ، فقط ، هذه الخمس ؟! . . وإنما هى القواعد التى بنى عليها الإسلام ، وفوقها ترتفع وتعلو أبنية الفروع ، فروع هذه القواعد والمبادئ والأصول والأركان ! . .

وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتى تتغير وتتجدد وتتطور ، تبعا للمصالح الشرعية المعتبرة ، ووفقا لمقتضيات الزمان والمكان - إذا كانت متسقة مع مقاصد

---

(1) المائدة : ٣ .

الأصول وغايات القواعد وفلسفة المبادئ وحدود الأركان- فهى تجديد فى نطاق وآفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان . . . فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين ، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة والمنبثقة منها دائمة النمو والتغير والتطور ، شاهدة على دوام التجديد ، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والمبادئ والأركان . .

* * *

ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى ، كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول ، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة ، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة . . وكان اتفاقها ، كذلك ، على أن الاجتهاد الإسلامى مجاله «الفروع» . . فهو ، عندئذ ، يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام . . ويُحِلّ أحكاما جديدة - أى فروعا جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذى تغير والعرف الذى تطور والعادات التى تبدلت ، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية تدور معها وجودا وعدما . . بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والمبادئ والأركان وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل . . ففى الأصول ، وللقواعد أيضا - تجديد - بهذا المعنى . . وهو الذى جعل حديث رسول الله ، ﷺ ، يتحدث عن «تجديد الدين» ، وليس فقط تجديد «فكر المتدينين بالدين» ! . .

فليس «التجديد» ، إذن ، نقيضا لـ «اكتمال الدين وثباته» ، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة ، والأمور المستحدثة ، والضمان لبقاء «الأصول» صالحة دائما لكل زمان ومكان . . أى أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة الخلود الذى أراده الله ، ولولا مَدُّ «التجديد» الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات ، وإقامته الخيوط الجديدة بين الأصول الثابته وبين الجديد الذى يطرحه تطور الحياة . . ولولا تجديده الدائم الذى يجلو الوجه الحقيقى والجوهر النقى لأصول الدين وثوابته . . لولا دور «التجديد» هذا فى حياة الإسلام ومسيرته لنسخت وطمست هذه الأصول ، إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة ، فيعرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام ، أو بتشويه البدع - عندما تتراكم- لجوهر هذه الأصول . .

«فالتجديد» ، إذن ، هو السبيل لاستمرارية - أى ثبات - الدين الكامل ، وليس نافيا لثبات واكتمال هذا الدين ؟! . .

وإذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، قد تعهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته عن التحريف والتبديل - وفيه جماع أصول الدين - فقال : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾[1] . . فإنه ، سبحانه وتعالى ، قد يسر للمسلمين أسباب ذلك الحفظ ، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن . . وكذلك كان الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة ، التى عنى ختم الرسالات بها إرادة الله دوام بقائها وعطائها إلى أن يعرض البشر على بارئهم يوم الدين . . فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين وعطائه ووفائه بحاجات البشر المتجددة ، هو إعمال سنة «التجديد» للدين . .

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية ، وتجمع ، بين «اكتمال الدين» وبين «تجديده» الأمر الذى ربط - فى الفكر الإسلامى ، والمسيرة الحضارية الإسلامية - بين «السلفية» وبين «التجديد» ؟! . . فالسلف هو الماضى ، والمرجع ، والجذور ، والمنابع الأولى والجوهرية والنقية لديننا ولحضارتنا . . والتجديد هو جلاء الوجه الحقيقى لهذه الأصول ، بتنقيتها من البدع والابتداع ، وهو ، أيضا ، مد الفروع الجديدة - والنابعة من هذه الأصول - لتظلل الميادين الجديدة ، ولتضبط الواقع الجديد بضوابط هذه الأصول . .

ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامى هذا ، فسنجد أن فى «سلفيتنا» الإسلامية - وهى التى تعنى : العودة إلى الأصول الجوهرية والنقية لديننا وحضارتنا - سنجد أن فى هذه «السلفية» - «اجتهادا» يميز بين الجوهر - جوهر الوضع الإلهى للدين - وبين الإضافات والنواقص والبدع التى طرأت وعدت على جوهره وأصوله . . وسنجد أن فى «اجتهادنا» - الذى هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد - سنجد أن فى هذا «الاجتهاد» : «سلفية» ، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد ، لنرى الواقع الجديد فى ضوئها ، ونستخرج له منها الأحكام الجديدة ، ونقيم على قواعد الأصول ما يتسق معها من بناء جديد ! . .

ففى «السلفية» : تجديد . . وفى «التجديد» : سلفية . . وكل المجددين - فى مسيرتنا الحضارية - بهذا المفهوم وهذه المعايير - كانوا سلفيين؟! . .

إن سلفيتنا ليست هى «الأرثوذكسية» المسيحية ، التى وقفت وتقف عند قديم الأصول ، وقفة جمود وسكون ، رافضة للجديد وللتجديد . . وإنما سلفيتنا : التزام بالأصول ، وعودة إلى المنابع الجوهرية والنقية . . ورفض ونقض لركام الإضافات والنواقص والبدع والتحريف عن الجوهر الإلهى للدين ، وذلك حتى تنبت أصوله

---

(1) الحجر : ٩ .

الفروع الجديدة التى يستظل بها الواقع الجديد . . واستضاءة وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهى الثابت . . فهى ، إذن ، عين التجديد ، وليست مقابلا له ولا نقيضا ! . .

وإذا كان «مفهوم التقدم» قد ظهر فى الحضارة الغربية كثمرة لثورة «الوضعية العلمانية» على اللاهوت الكنسى للمسيحية الغربية ، وكنقض وتجاوز «للثبات» الذى فرضه هذا اللاهوت على المتغيرات الدنيوية . . فإن «التقدم» و «التجديد» ، بميادينهما ، فى الإسلام وحضارته ، هما سنة وقانون من سنن الله وقوانينه فى الأكوان والمجتمعات ، لا تناقض بينهما وبين اكتمال الإسلام وثبات أصوله ، بل إنهما - كما رأينا السبيل إلى إعمال هذا الدين الثابت الكامل ، دائما وأبدا ، فى هذه الحياة! [1] . .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامى) .

٢٤

التّأويـــل

التّأويل:

فى مصطلح العربية - كما يعرفه أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م) - : «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التَّجوُّز» . .

وفى تعريف الشريف الجرجانى (٧٤٠ - ٨١٦ هـ ١٣٤٠ - ١٤١٣م) «هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتَمَل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة» . .

والتأويل غير التفسير . . ففى مثل قول الله سبحانه : ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾[1] . . إذا قلنا إن المعنى : «يخرج الطير من البيضة» - مثلا - كان «تفسيرا» . . أما إذا قلنا إن المعنى «هو إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل» - مثلا - كان «تأويلا» . . ففى المعنى الثانى إخراج اللفظ عن معناه ودلالته الحقيقية إلى الدلالة المجازية . . بينما الأمر ليس كذلك فى التفسير . .

والتأويل المضبوط بقواعد العربية ومنطق الإسلام سبيل سلكه كل أعلام الإسلام ، من مختلف المدارس والمذاهب والتيارات - مع اقتصاد البعض فيه . . وتوسط البعض . . وإكثار البعض الآخر - كأهل الحديث ، والأشعرية ، والمعتزلة . . وحجة الإسلام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) يقول عن «التأويل» - كاستثناء لابد منه- : «إنه ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه» . .

وتأويل أمر من الأمور لا يعنى إلغاء وجوده - هذا إذا كان تأويلا صحيحا- وإنما يعنى تصور هذا الوجود على نحو من الأنحاء الخمسة للوجود وهى التى يحددها الإمام الغزالى - فى :

١ - **الوجود الذاتى** : أى الحقيقى ، الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكا .

---

(١) الأنعام : ٩٥ .

٢ - **والوجود الحسى** : الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين لما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجودا فى الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه فيه غيره ، كرؤية النائم ، والمريض المتيقظ لصور لا وجود لها خارج حسه . .

٣ - **والوجود الخيالى** : لصور المحسوسات التى يخترعها الإنسان فى خياله ، فيشاهدها وإن كان مغمض العينين . .

٤ - **والوجود العقلى** : مثل أن يكون للشىء : روح ، وحقيقة ، ومعنى - مثل «اليد» فإن لها صورة محسوسة ، ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، وهى القدرة على البطش - التى هى «اليد العقلية» . .

٥ - **والوجود الشبهى** : وهو أن يكون نفس الشىء موجودا ، لا بصورته ، ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته . . وذلك مثل : الغضب والشوق والفرح والصبر - إذا وردت فى حق الله سبحانه - فإنه لا يجوز أن نثبت له شيئا من ذلك لا بصورته ولا على سبيل الحقيقة ، لا فى الخارج ، ولا فى الحس ، ولا فى الخيال ، ولا فى العقل ولكن فى صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها . .

فعلى أى مرتبة من مراتب الوجود هذه تأتى درجات التأويلات ، لا يكون الوجود منفيا . . فيكون التصديق قائما ، لكن مع التأويل فى درجات الوجود .

أما التأويل الفاسد ، الذى سلكته الفرق الباطنية ، فهو الذى جعل التأويل : «القاعدة» . . وليس «الاستثناء» . . والذى عممه فى كل أحكام التشريع وجميع النصوص . . والذى حرره من قواعد العربية فى التأويل ومن منطق عقائد الإسلام وأحكام شريعته . . فعندهم : لكل ظاهر باطن . . ولكل تنزيل تأويل . . مع تعميم ذلك فى العقائد والعبادات والمعاملات . . فى الثوابت والمتغيرات . . فى أخبار عالم الغيب وعالم الشهادة . . مع الإغراق والمغالاة فيما دعوه أسرارا ورموزا للحروف والأعداد![1] . .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : الغزالى (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م و د . عبد الرحمن بدوى(مذاهب الإسلاميين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ . ، و د . محمد عمارة (التفسير الماركسى للإسلام) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

٢٥

الإبـــداع

من المواقف الفكرية المحتاجة إلى جلاء ، موقف الإسلام من الإبداع . . ذلك أن بعض الناس - حسن ظن بالإسلام . . أو إساءة ظن به - قد انطلقوا - جميعا! - إلى الاتفاق على موقف خاطئ من رأى الإسلام فى الإبداع . . ومن عجب أن اتفاق هؤلاء البعض - المتعصبين للإسلام والمتعصبين ضده - فى هذا الموقف الخاطئ ، قد حدث انطلاقا من تفسيرهم لحديث رسول الله ، ﷺ ، الذى يقول فيه : «إن أصدق الحديث كتاب الله ، وإن أفضل الهدى هدى محمد ، وشر الأمور مُحْدَثاتُها ، وكل مُحْدَثَة بدعة ، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار»(١) .

فانطلاقا من هذا الحديث ظن البعض تحريم الإسلام لكل إبداع ، ولجميع المحدثات والمستجدات ، دونما **تمييز بين إبداع يخالف ويناقض الكتاب والسنة - وهى البدعة فى ثوابت الدين ، التى تخالف ما يجب فيه «الاتباع» ، ويحرم فيه «الابتداع» - وبين الإبداع المحمود فى الفكر الإنسانى والصناعات العمرانية ، بل وفى الفضائل الدينية التى لا تقع في حيز المخالفة لأصدق الحديث - كتاب الله - ولأفضل الهدى - سنة رسول الله ، ﷺ - بل ودون وعى بأن اشتمال الكتاب والسنة على «أفضل» الحديث والهدى لا يعنى نفى «الفضل» عن جميع ما لم يرد فيهما ! . .**

ولأن هذه القضية هى واحدة من القضايا الكبرى - والمشكلة - فى العقل المسلم المعاصر ، زاد الجدل حولها ، واشتد الاستقطاب بسببها - فإنها فى حاجة إلى جلاء ، تبدأ خطواته من الأصول والجذور . .

إن «الإبداع - كما يُعَرِّفه علماء مصطلحات القرآن - هو «إنشاء صنعة جديدة بلا احتذاء واقتداء» . . وهو ذات التعريف الذى نجده فى معاجم العربية «فَبَدَعَ الشىء يَبْدَعه بَدْعًا ، وابْتَدَعه : أنشأه وبدأه ، واخترعه ، لا على مثال » . .

فالإبداع هو إنشاء الجديد ، واختراع غير المسبوق ، وصناعة ما لا مثال له ، سواء أكان ذلك فى صناعة الفكر أم فى الصناعات العملية للأشياء . .

(١) رواه مسلم والنسائى وأبو داود والدارمى وابن ماجة والإمام أحمد .

لكن علماء الاصطلاحات ، فى حضارتنا ، يميزون فى هذا الإبداع بين «البدعة فى الدين» - الذى اكتمل فى البلاغ القرآنى وفى البيان النبوى لهذا البلاغ - وبين الإبداع والاختراع فى «الفكر الإنسانى» الذى لم يقل أحد بإغلاق أبواب الإبداع فيه ، لأنه - الفكر - ثمرة للوجود الدائم أبدا ، والمتغير دائما! . . و«الفكر» صناعة إنسانية ، يأتى ثمرة «للتفكر» ، بينما «الدين» وحى إلهى ، وليس ثمرة «للتفكر» ، حتى إنه لا يسمى على الحقيقة - «فكرا» ؟! . . إنه «علم إلهى» ، وليس «فكرا إنسانيا» ، وفارق بين «العلم الإلهى» الذى هو سبب لوجود الموجودات ، وبين «الفكر الإنسانى» ، الذى هو مُسَبَّبٌ عن هذه الموجودات ، ومتغير ومتطور بتغيرها وتطورها ! . .

يميز علماء المصطلحات - الفنية . . واللغوية - بين «الإبداع الفكرى» وبين «البدعة فى الدين» ، عندما يُعَرِّفون هذه البدعة بأنها «الحَدَث ، وما ابْتُدع فى الدين بعد الإكمال» . .

وإذا كان «التجديد» سنة من سنن الاجتماع الدينى فى النسق الفكرى الإسلامى ، دائمة الفعل ، عبر الزمان والمكان ، لا تبديل لها ولا تحويل . . يقرر ذلك لها وفيها ، رسول الله ، ﷺ ، عندما يقول : «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها[1] » . . فإن «التجديد» لا يمكن إلا أن يكون ثمرة للإبداع ، ومثمرا لمقادير ، قلَّت أو كثرت ، من «الإبداع»! . .

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية ، يتوقف عليها بقاء أصول الشريعة دائمة العطاء والإثمار لما يواكب المتغيرات والمستجدات والمحدثات ، عبر الزمان والمكان . . فهذا «الاجتهاد» - الذى يختلف فيه إمام عن إمام . . ومذهب مع مذهب . . وعصر عن عصر - لابد أن يكون ثمرة لإبداع ، وحاملا لقدر من «الإبداع»! . .

فالتمييز بين «الإبداع فى الفكر والصناعة» - أى فى «العمران» وعلومه - الشرعية منها والمدنية - وبين «البدعة فى الدين» - أى فى ثوابته التى اكتملت بختم الوحى والنبوة - موقف واضح ، لا غموض فيه ولا خلاف عليه بين علماء الإسلام . .

بل إن أئمة المسلمين وفقهاءهم - من كل المذاهب الإسلامية - قد ميزوا فى «البدعة الدينية» ، بين تلك التى «خالفت» الكتاب والسنة ، فهى «بدعة

---

(١) رواه أبو داود .

الضلالة» التى نهى عن إحداثها رسول الله ، ﷺ ، فى الدين . . وبين «بدعة الهدى» التى لا تخالف ما جاء به الكتاب والسنة ، وإن لم يأت بها قرآن أو حديث . . وفيها تدخل الفضائل والخيرات وأصناف المعروف التى يبدعها ويبتدعها الإنسان ، فتتحقق بها مقاصد دينية ، رغم أنها لم ينص عليها البلاغ القرآنى ولا السنة النبوية تحديدا . . فهى إبداع يحقق «المقاصد الدينية» وليس «اتباعا» لشعيرة حددتها الشريعة الدينية . . وفى هذا التمييز بين «البدعة الضالة» ، و«البدعة المحمودة» يقول الإمام الشافعى (١٥٠ - ٢٠٤هـ ٧٦٧ - ٨٢٠) : **«البدعة : ما أُحْدث وخالف كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا ، فهو البدعة الضالة . وما أُحْدِث من الخير ، ولم يخالف شيئا من ذلك ، فهو البدعة المحمودة»** .

فالبدعة ، التى هى ضلالة ، وفى النار ، ليست الإبداع الجديد الذى لم يرد به وحى ولم تنطق به سنة . . وإنما هى المخالفة لما جاء فى الكتاب والسنة . . فالوحى الإلهى والسنة النبوية لم تحصر - نصا وتفصيلا - كل ما هو محمود ، ومن ثم فأبواب الإبداع والابتداع للأمور المحمودة كانت وستظل مفتوحة أبدا . . والمنهى عنه من «البدع» ، هو المخالف لمبادئ الشريعة وأحكام الدين . .

ولم يكن الإمام الشافعى - ولا غيره من أئمة الإسلام - مبتدعا لهذا التمييز - فى البدعة الدينية - بين «البدعة الضالة» و «البدعة المحمودة» . . وإنما كان هذا التمييز منهاجا متعارفا عليه فى اجتهادات الصحابة واستجابة الخلفاء الراشدين للمقاصد المشروعة بأعمال صالحة لاتخالف النصوص والأحكام ، وإن لم ترد فى هذه النصوص والأحكام . .

ومما روى الأئمة فى هذا المقام «بدعة» عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، التى ابتدعها عندما جمع الناس على «قيام» رمضان ، وذلك بأداء صلاة التراويح جماعة ، وبانتظام . . وهو ما لم يفعله رسول الله ، ﷺ ، إذ كان يصليها أحيانا ويتركها أحيانا ، ثم هو ، ﷺ ، لم يجمع الناس لها . . فجاء عمر ، رضى الله عنه ، فجعلها شعيرة دائمة فى ليالى رمضان ، وجمع الناس عليها وفيها . . بل وسماها «بدعة» فقال : **«نعمت البدعة هذه»**(١)!

روى الأئمة ذلك ، واستشهدوا به على وجود «بدعة هُدَى محمودة» مغايرة «لبدعة الضلالة المذمومة» ، وعلى ضرورة التمييز بين «البدعة . . والإبداع» حتى

---

(١) رواه البخارى ، ومالك فى (الموطأ) .

فى الأمور الدينية . . ووجدنا عز الدين ابن الأثير (٥٥٥ - ٦٣٠هـ ١١٦٠ - ١٢٣٣م) - وهو يتحدث عن «البدعة» - يقول : «**البدعة بدعتان : بدعة هُدَى ، وبدعة ضلالة . فما كان فى خلاف ما أمر الله به ورسوله ، ﷺ ، فهو فى حيز الذم والإنكار ، وما كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو فى حيز المدح . وما لم يكن له مثال موجود - (وهو الإبداع والاختراع على غير مثال سابق) - كنوع من الجود والسخاء ، وفعل المعروف ، فهو من الأفعال المحمودة ، ولا يجوز أن يكون ذلك فى خلاف ما ورد الشرع به ، لأن النبى ، ﷺ ، قد جعل له فى ذلك ثوابا ، فقال : «من سَنَّ سُنَّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها» . وقال فى ضده : «ومن سَنَّ سُنَّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»[1] . وذلك إذا كان فى خلاف ما أمر الله به ورسوله**» . .

ويمضى ابن الأثير ، فيدعم هذا الرأى بما روى عن عمر بن الخطاب ، فيقول ، «**ومن هذا النوع ، قول عمر** رضي الله عنه **: «نعمت البدعة هذه» ، لما كانت من أفعال الخير ، وداخلة فى حيز المدح سماها بدعة ، ومدحها ، لأن النبى ، ﷺ ، لم يسنها لهم ، وإنما صلاها ليالى ثم تركها ، ولم يحافظ عليها ، ولا جمع الناس لها ، ولا كانت فى زمن أبى بكر ، وإنما عمر ، رضى الله عنهما ، جمع الناس عليها ، وندبهم إليها ، فبهذا سماها بدعة . . . فيحمل حديث : «كل محدثة بدعة» على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة**» . .

وتأسيسا على هذا المنهاج ، فى الفقه الذى يميز - فى البدعة الدينية - بين «الضلالة . . المذمومة» ، التى تخالف الدين الثابت . . وبين «بدعة الهدى المحمودة» التى لم تأت بها أحكام الدين ، لكنها لا تخالف تلك الأحكام ، فهى إبداع وابتداع فيما لا يخالف كتابا ولا سنة . . تأسيسا على هذا المنهاج فى الفقه والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة - الوجوب . . والحرمة . . والندب . . والكراهة - والإباحة - على كل إبداع وابتداع . .

فواجبٌ إبداع وابتداع العلوم التى لا تقوم فرائض الدين وواجبات خلافة الإنسان لله فى عمران الأرض إلا بإبداعها وابتداعها . . شرعية كانت أو مدنية تلك العلوم .

---

(١) رواه مسلم والنسائى والإمام أحمد

ومحرمٌ ابتداع المحرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه . .
ومندوبٌ ومستحبٌ إبداع ما يلزم لمندوبات ومستحبات الدين والدنيا . .
ومكروه إبداع وابتداع ما يؤدى إلى المكروه دينيا ودنيويا . .
ومباحٌ إبداع وابتداع كل ما يدخل فى المباحات من أمور الدين والدنيا . .[1]

وإذا كان الإبداع ، حتى فى الإطار الدينى ، مفتوحة أمامه الأبواب فيما لا يخالف مبادئ الدين وأحكام الشريعة . . فمن باب أولى يكون الحال مع الإبداع فى سياسات الدنيا وشئون العمران . .

ويلفت النظر ، ويستدعى التأمل ، أن ذلك لم يكن موطن خلاف بين فقهاء الإسلام أو فى مذاهب الإسلاميين . . فحتى علماء «مدرسة الأثر» ، الذين تحرج الكثيرون منهم فى استخدام «الرأى» و «القياس» و «التأويل» وأشباهها من سبل النظر والبحث والاستنباط ، رأيناهم يفتحون الباب للإبداع فى السياسات ، بل **ويجعلون السياسات التى يبدعها العقل الإنسانى جزءا من السياسة الشرعية ، حتى وإن لم يرد لها ذكر فى الكتاب أو السنة ، طالما أنها لا تخالف ما جاء فيهما من نصوص ومبادئ وأحكام . . فحثوا على الإبداع «الموافق للشرع» ، ولم يكتفوا بما «نطق به الشرع»** .

ولقد حدثت «مناظرة» بين الإمام السلفى أبو الوفاء على بن عقيل محمد بن عقيل البغدادى (٤٣١ - ٥١٣ هـ ١٠٤٠ ، ١١١٩م) وبين أحد فقهاء الشافعية ، قال فيها ابن عقيل كلاما نفيسا ، عن «شرعية» الإبداع الإنسانى فى السياسة ، طالما لم يخالف الدين ، حتى وإن لم يأت به الوحى ولم ينطق به رسول . .

قال ابن عقيل فى بيان المعنى الحق لقول الفقيه الشافعى : «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» :

«السياسة : ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى ، فإن أردتَ بقولك : «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أى : لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت : ما نطق به الشرع ، فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين . . ما كان رأيا اعتمدوا فيه على المصلحة» مما لم ينطق به الشرع -

---

(١) انظر فى ذلك : الراغب الأصفهانى (المفردات فى غريب القرآن) - مادة «بدع» - طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م . والتهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١م . وابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف . القاهرة .

ولقد عقب ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٥٣٠م) على أهمية هذه القضية وخطورة الآثار المترتبة على الخلاف فيها . . فقال :

«وهذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك فى معترك صعب فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرأوا أهل الفجور على الفساد ، **وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد ، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يعرف بها الحق من المبطل ، وعطلوها ، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع . والذى أوجب لهم ذلك : نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة ، والتطبيق بين الواقع وبينها . . إن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده : إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها . والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها ، وإنما المراد غاياتها ، التى هى المقاصد ، ولكن نَبَّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها . وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك ؟! . .**

إننا لا نقول : إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هى جزء من أجزائها وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، وإلا فإذا كانت عادلة فهى من الشرع . . فالسياسة نوعان : سياسة ظالمة ، فالشريعة تحرمها ، وسياسة عادلة ، تُخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهى من الشريعة ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها . . وهذا أصل من أهم الأصول وأنفعها»[1]!

فالإبداع الإسلامى فى السياسات ، ليس فقط مطلوبا ، وإنما هو - إذا تحقق به العدل والقسط - جزء من الشريعة الكاملة ، وباب من أبوابها ، حتى وإن لم ينزل به الوحى أو ينطق به الرسول ، ﷺ . .!

ذلك هو الموقف الإسلامى من «الإبداع . . والابتداع» . .

---

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) جـ ٤ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م . و(الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ١٧ - ١٩ - ٥ . تحقيق د . جميل غازى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م .

فمن الأفعال الإنسانية ما هو محاكاة وتقليد واتباع ..

ومنها ما هو إبداع وتجديد .. أى إنشاء واختراع لا على مثال سابق ..

وإذا كان هذا الإبداع مخالفا لما أمر به الله ، سبحانه وتعالى ، أو رسوله ، ﷺ ، فتلك هى «بدعة الضلالة .. المذمومة» إسلاميا ..

أما إن كان الإبداع واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه ، ودعا إليه الرسول ، فهو فى حيز الممدوح .. وكذلك إذا كان الإبداع فيما لا يخالف أمر الله ورسوله ، فهو محمود ، حتى وإن لم ينزل به وحى ولم يرد فيه حديث .

وإذا كانت عمارة الأرض هى المقاصد العظمى من وراء استخلاف الله للإنسان ، فإن الإبداع الإنسانى فى سائر ميادين العمران البشرى داخل فى السبل والآليات التى لابد منها لتحقيق مقاصد هذا الاستخلاف .. شريطة أن لا يخالف هذا الإبداع دينا ثابتا فى البلاغ القرآنى أو فى البيان النبوى لهذا البلاغ .

* * *

ولأن المسلمين قد أجمعوا على جواز وصف الإنسان بـ «العلم» و «العالم» ، مع أنها من صفات الله سبحانه وتعالى ، الذى ليس كمثله شىء ، لا فى الذات ولا فى الصفات .. وذلك وعيا منهم باختلاف المضامين والمفاهيم فى الصفة ، عندما يوصف بها الله ، عنها عندما يوصف بها الإنسان - فعلم الله كلى ومحيط وسبب فى وجود الموجودات .. بينما علم الإنسان جزئى ونسبى ومعلوم ومُسَبَّب عن الموجودات ..

لأن المسلمين صنعوا ذلك ، دون تحرج ، رأينا علماءنا يميزون بين الإبداع الإلهى - والله ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[1] - وبين الإبداع الإنسانى ، قائلين : «إن الإبداع إذا استعمل فى الله تعالى ، فهو : إيجاد الشىء بغير آلة ، ولا مادة ، ولا زمان ، ولا مكان . وليس ذلك إلا لله»[2] .. بينما الإبداع الإنسانى له آلياته ، ومواده ، وهو داخل فى الزمان والمكان ..

وهكذا تميز منهاج النظر الإسلامى ، فى هذا المبحث ، بالجرأة والدقة ، عندما لم يقف عند حدود المصطلحات ، وإنما عين الفروق فى مضامين المصطلحات ومفاهيمها ، فحافظ على أرقى مستويات التنزيه والتجريد فى صفات الذات الإلهية ، فى نفس الوقت الذى فتح فيه أمام الإنسان المسلم أوسع الأبواب للإبداع والابتداع فيما لا يخالف ما جاء به البلاغ القرآنى والبيان النبوى من أحكام الإسلام .

(١) البقرة : ١١٧ .

(٢) (المفردات فى غريب القرآن) - مادة «بدع» .

٢٦

الـهُــويّـــة

فى بداية الحديث عن قضية «الهُويَّة الثقافية» وعلاقتها بكل من «الأصالة» و«المعاصرة» . . لابد من تحديد المعنى العلمى للمصطلحات .

● **فالهُوِيَّة** : فى عرف حضارتنا العربية الإسلامية - مأخوذة من : «هُوَ . . هُوَ» بمعنى : جوهر الشىء . . وحقيقته . . فهوية الإنسان . . أو الثقافة . . أو الحضارة . . هى : جوهرها وحقيقتها . . ولما كان فى كل شىء من الأشياء - إنسانا أو ثقافة أو حضارة - «الثوابت» و «المتغيرات» . . فإن هوية الشىء هى «ثوابته» ، التى «تتجدد» ولا «تتغير» ، تتجلى وتفصح عن ذاتها ، دون أن تخلى مكانها لنقيضها ، طالما بقيت الذات على قيد الحياة ! . . إنها كالبصمة بالنسبة للإنسان ، تتجدد فاعليتها ، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الغبار وعوامل الطمس والحجب ، دون أن تخلى مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات ! . .

● **والثقافة** : هى كل ما يسهم فى عمران النفس وتهذيبها . . فالتثقيف : من معانيه التهذيب . . وإذا كانت المدنية هى تهذيب الواقع بالأشياء ، فإن الثقافة هى تهذيب النفس الإنسانية بالأفكار . . وكلاهما عمران . . عمران للواقع . . وعمران للنفس . . فهما شقا «الحضارة» - التى هى «العمران»! . .

وتعلق الثقافة واختصاصها بعمران النفس الإنسانية وتهذيبها ، هو الذى يعطى لثقافات الحضارات المتميزة تمايزا ! . . منبعه ومنطلقه ودواعيه : تميز النفس الإنسانية ، فى كل حضارة من الحضارات ، بتميز المكونات والمواريث والعقائد والفلسفات التى تمايز بين «البصمات» الثقافية فى أم هذه الحضارات ! . .

● **والأصالة** : فى عرف العربية - من : الأَصْل . . وأصل كل شىء : نسبه ، الذى إليه يرجع وله ينتسب . . وجوهره وحقيقته وثوابته الباقية ، والمستعصية على الفناء والزوال . . فالأصالة ، فى ثقافة ما هى جذورها الأصيلة ، وثوابتها

المستمرة ، أى هويتها الممثلة «للبصمة» التى تميزها عن غيرها من ثقافات أمم الحضارات الأخرى . .

● **أما المعاصرة** : فإنها المفاعلة ، أى التفاعل بين الإنسان - أو الثقافة أو الحضارة - وبين العصر - أى الزمن - المعيش . . فإن تمايزت الأمم فى ثقافاتها ، لتمايز هويات هذه الثقافات ، فإنها ولابد متمايزة فى تفاعلها مع العصر الذى تعيش فيه . . فللأمم المتمايزة فى الهويات الثقافية «معاصرات» متميزة ! . . وليست هناك فى العصر الواحد معاصرة واحدة لكل الأمم والثقافات والحضارات ، كما يزعم الذين يحسبون أن المعاصرة هى استعارة الثقافة السائدة والمهيمنة فى عصر ما . . وليست - كما هى حقيقتها - : المفاعلة مع العصر ! . .

إنها أشبه ما تكون بتفاعل الإنسان وتلاؤمة مع اللحظة الراهنة من عمره ، تفاعلا يضيف به الجديد ، ويتجاوز به غير الملائم من مواريثه ، وفق المعايير التى هى ثوابته . . وأصالته . . وهويته . . إنها الهوية المتميزة . . والأصالة المتميزة تتجلى فى طور جديد . . كالإنسان الذى ينمو ويتطور دون أن يفقد هويته أو يتنازل عن أصالته أو يمحو «البصمة» التى تميزه عن غيره من الناس! . .

إذن . . . فلكل ثقافة أصالة متميزة ، هى هويتها . . وجوهرها . . وحقيقتها . . وثوابتها . ولكل أصالة ثقافية متميزة معاصرتها المتميزة كذلك! . .

هذا عن المصطلحات . . ومضامينها . . وما يمثله ضبط هذه المضامين من إسهام فى وضوح الرؤية الذى نطمح إليه . . وضوح الرؤية لهذا الموضوع . . موضوع : «الهوية الثقافية بين الأصالة والمعاصرة» . .

* * *

فإذا ما انتقلنا إلى صلب الموضوع ، وتساءلنا عن هوية ثقافة أمتنا ، التى هى جوهر هذه الثقافة ، وحقيقتها ، والأصالة المميزة لها . . فإننا نستطيع أن نقول : إن الإسلام ، منذ أن تدينت به أغلبية هذه الأمة قد أصبح هو الهوية الممثلة لأصالة ثقافة هذه الأمة . . فهو الذى طبع ويطبع وصبغ ويصبغ ثقافتها بطابعه وصبغته . . فعاداتها وتقاليدها ، وآدابها وفنونها ، وسائر علومها الإنسانية - فى السياسة والاقتصاد والاجتماع - وفلسفة علومها الطبيعية والتجريبية . . ونظرتها للكون . . وللذات . . وللآخر . . وتصوراتها لمكانة الإنسان فى هذا الكون . . من أين أتى؟ . . وإلى أين ينتهى ؟ . . وحكمة هذا الوجود وغايته ؟ . . كل ذلك - وما

ماثله - قد انطبع بطابع الإسلام ، واصطبغ بصبغته .. حتى لنستطيع أن نقول ، ونحن مطمئنون كل الاطمئنان ، إن ثقافتنا إسلامية .. وأن معيار الدخول والخروج فى ميدان ثقافتنا ، والقبول والرفض فيها ، هو المعيار الإسلامى ..

وإذا كانت تيارات الأصالة الفكرية ، فى واقعنا المعاصر ، إنما تتمثل أساسا - بل وتكاد تنحصر - فى :

(أ) تيار إسلامى .. تنتمى إلى فصائله المتعددة أغلبية الأمة .

(ب) وتيار قومى .. هو- فى أغلب فصائله - امتداد لأصالة الأمة اللغوية والتاريخية .. وإذا كان الإيمان بأن الإسلام هو ثقافة أمتنا وأصالتها ومعيار تميز هويتها - ومن ثم معاصرتها - عن أمثالهما فى ثقافات أمم الحضارات الأخرى .. إذا كان ذلك مُسَلَّمَةً من المسلمات الفكرية لدى المسلمين والإسلاميين من أبناء أمتنا .. فإنه ، أيضا ، من المسلمات التى يدعو إليها أبرز فصائل التيار القومى فى واقعنا العربى والإسلامى ..

وإذا كانت هذه الصفحات لا تتسع لاستقصاء الشواهد على أن هذه هى حقيقة موقف التيار القومى من «إسلامية ثقافتنا» .. فإننا نكتفى ، للدلالة على هذه الحقيقة ، بكلمات لواحد من المفكرين والساسة العرب .. هو أبرز المنظرين المعاصرين للتيار القومى ولحركة القومية العربية .. وهو أبرز مسيحى عربى برز فى الميدان السياسى للتيار القومى العربى المعاصر .. فكلماته عن «إسلامية ثقافة أمتنا» هى التعبير عن التقاء التيار القومى ، مسيحييه ومسلميه ، مع التيار الإسلامى حول هذه الحقيقة من حقائق هويتنا وأصالتنا الثقافية ..

يقول واحد من أبرز المفكرين القوميين - وهو مسيحى الديانة - :

«لا يوجد عربى غير مسلم ! .. فالإسلام هو تاريخنا ، وهو بطولاتنا ، وهو لغتنا ، وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون .. إنه الثقافة القومية الموحدة للعرب على اختلاف أديانهم ومذاهبهم .. وبهذا المعنى لا يوجد عربى غير مسلم ، إذا كان هذا العربى صادق العروبة ، وإذا كان متجردا من الأهواء ومتجردا من المصالح الذاتية .. وإن المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحبوها ويحرصوا عليها حرصهم على أثمن شىء فى عروبتهم .. ولئن كان عجبى شديدا للمسلم الذى لا يحب العرب ، فعجبى أشد للعربى الذى لا يحب الإسلام؟! ..[1]» .

---

(١) ميشيل عفلق (الكتابات السياسية الكاملة) جـ ٣ ص ٣٣ ، ٢٦٩ وجـ٥ ص ٦٨ طبعة بغداد سنة ١٩٨٧ و ١٩٨٨م .

إذن . . فـهويتنا الثـقافيـة لأصالتنا الثـقافيـة . . هوية إسـلاميـة . . وأصـالة إسلامية . . على هذه الحقيقة تجتمع تيارات الأصالة الفكرية والسياسية فى بلادنا - إسلامية وقومية - بلسان أبرز منظريها ، مسلمين ومسيحيين! . .

* * *

لكن . . . ما هى السمات والقسمات الرئيسية التى ميزت ثقافتنا الإسلامية ، فى طور أصالتها عن غيرها من ثقافات أمم الحضارات الأخرى . . والتى يجب أن تميزها فى طور معاصرتها الراهن ، وفى المستقبل كذلك ، عن الثقافات الأخرى غير الإسلامية؟؟ . .

بالطبع ، فإن الإطار المحدد والحيز المحدود لهذه الصفحات لا يسمح باستقصاء هذه القسمات والثوابت ، المكونة لهوية ثقافتنا ، والتى تمثل «معايير إسلاميتها» . . ولذلك ، فإننا سنختار سمة رئيسة من سمات هذه «الإسلامية الثقافية» ، هى سمة «الوسطيةالإسلامية» . . ثم نضرب لها وعليها - في إيجاز شديد - بعض الأمثال الذى توضح ماذا تعنيه الوسطية الإسلامية فى تميز أصالتنا ومعاصرتنا الثقافية عن ثقافات أمم الحضارات الأخرى . .

إن الوسطية ، فى المنظور القرآنى ، هى صفة رئيسة وجامعة للأمة الإسلامية . . بل إنها إرادة الله لهذه الأمة ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾[١] . .

وإذا كانت الوسطية تعنى رفض الانحياز إلى طرف ضد طرف ، وقطب من أقطاب الظاهرة دون القطب الآخر . . فإنها - فى المفهوم الإسلامى - ليست التوسط المعزول عن الطرفين والقطبين والمغاير لهما تمام المغايرة . إنها موقف جديد ، وثالث و لكنه لا يغاير قطبى الظاهرة المدروسة ، وإنما يجمع - بالنظرة الشاملة - كل ما يمكن جمعه ، ويؤلف كل ما يمكن تأليفه من قطبى الظاهرة المدروسة . . إنها ليست نقطة رياضية ثابته تتوسط قطبى الظاهرة المدروسة ، وإنما هى موقف جديد يتألف من عناصر الحق والعدل فى القطبين معا . . إنها العدل والتوازن بين القطبين ، وليست الانحياز لواحد منهما ولا المغايرة التامة لهما ! . . إنها الحق بين باطلين . . والعدل بين ظلمين . . والاعتدال والتوازن بين تطرفين وغُلوَّين ! . .

ذلك هو معناها ، الذى يحدده الحديث النبوى الشريف : «الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطا»[٢] . . فالكرم : توازن ، وعدل بين الشح وبين الإسراف

---

(١) البقرة : ١٤٣ .   (٢) رواه الإمام أحمد .

والتبذير . . وفيه من تدبير الشحيح ومن عطاء المسرف القدر الذى يمكن جمعه وتأليفه ! . . والشجاعة : وسط بين الجبن وبين التهور . . وفيها من تأنِّى الجبان وحساباته ومن إقدام المتهور القدر الذى يمكن جمعه وتأليفه! . .

وإذا نحن أردنا أن نضرب بعض الأمثال على انطباع ثقافتنا الإسلامية - بل وعقل الأمة ووجدانها - بهذه الوسطية الإسلامية ، ومن ثم تميز حضارتها بها . . فإن من الأمثال على ذلك . .

● موازنة ثقافتنا وحضارتنا بين «العقل» وبين «النقل» . . فهى لا تنحاز لواحد منهما دون الآخر ، ولا تقف بينهما وبمعزل عن كليهما . . وإنما هى تجمع وتؤلف بين ما يمكن جمعه وتأليفه من براهينهما . . تؤاخى بين «الحكمة» وبين «الشريعة» باكتشاف ما بينهما من الاتصال . . وتقرأ «النقل» بـ «العقل» . . وتحكم غرور «العقل» فيما لا يستقل بإدراكه ، بالأدلة «النقلية» التى جاءت من صاحب العلم المحيط والكلى ، عالم الغيب والشهادة ، سبحانه وتعالى ! . .

● وهى توازن ، بهذه «الوسطية الجامعة» ، بين مصدرى المعرفة : «الوحى» - وعلومه الشرعية - و «الوجود» - وعلومه الطبيعية - فلا تعتمد «الوحى» وحده ، دون «الوجود» ، وأيضا لا تصنع العكس . . وكذلك لا تقف بينهما بمعزل عنهما منحازة «للذوق» و «الحدس» و «العرفان الغنوصى الباطنى» . . وإنما هى ترجع إلى «كتاب الوحى المقروء» - القرآن الكريم - و«كتاب الكون المنظور» - الطبيعة - حتى لقد استخدمت حقائق علوم الطبيعة أدلة على إثبات وجود الله - عندما استدلت بالمصنوع على الصانع - واستخدمت آيات الله وسننه سبلا لفهم الطبيعة وتصور ما وراءها ! . .

● وهى قد صنعت ذلك فى فلسفتها حول «مكانة الإنسان فى هذا الوجود» . . فلم تؤله الإنسان ، معتبرة إياه سيد هذا الوجود . . وكذلك لم «تهمش» دوره ، أو تحقر من مكانته ، فتعتبره «الحقير» الذى لا سبيل لخلاصه إلا بالفناء فى الغير أو فى المطلق . . ولم تقف ، أيضا ، بين هذين الموقفين . . وإنما جمعت - بالوسطية - ما يكن جمعه وتأليفه منهما . . فرأت الإنسان سيدا فى الكون وليس سيد الكون ، لأنه «خليفة» عن سيد الكون ! . .

● وانطلاقا من هذه الوسطية الإسلامية فى تصور «مكانة الإنسان فى هذا الوجود» كانت الوسطية الإسلامية فى «الحرية الإنسانية» . .

فالإنسان ليس «المُجْبَر» الذى لا حول له ولا طول . . وليس «الحر» ، دون حدود أو قيود . . هو حر فى إطار قدرته واستطاعته ، وفيما هو مقدور له وبإزاء الخيارات التى ليست من صنعه . . وهو - كخليفة عن الله - ملتزم ومقيد بشريعة الله . . هو حر فى إطار «عقد الاستخلاف والإنابة والتوكيل» . . وشوراه - الفردية والاجتماعية - فى الأسرة والدولة - وهى مشاركته الحرة - محكومة بضوابط «الحلال والحرام» الدينية .

● و«دولته» ، ليست «الدولة الدينية» ، التى تنفى كون الأمة «مصدر السلطات» . . وليست «الدولة العلمانية» ، التى تبيح لسلطات الأمة تجاوز «عقد الاستخلاف» بإباحة الحرام وتحريم الحلال! . .

● ونظامه الاجتماعى ، هو الذى يتوسط بين«النظام الطبقى» ، الذى يجعل الطبقة - برجوازية كانت أو البروليتاريا - هى حاملة الرسالة ، رسالة التقدم والعمران ، والساعية إلى نفى الآخر ، والانفراد بالسلطات والثمرات . . وكذلك ، ليس هو النظام الاجتماعى الذى ينكر التمايز الطبقى فى المجتمع . . وإنما هو النظام ، الذى يتوسط بين هذين النموذجين ، جامعا فى نموذجه ما يمكن جمعه وتأليفه منهما . . فالإسلام دين الجماعة . . والمسئولية فيه فردية - فى فروض العين - واجتماعية - فى فروض الكفاية - والتمايز الطبقى فى مجتمعه حقيقة تمثل الفطرة الإنسانية فى تفاوت القدرات والملكات والاحتياجات . . والعلاقة بين هذه الطبقات لابد وأن يحكمها : التوازن - أى العدل - . . فكل طبقة تعتمد على الأخرى . . فهى علاقة «الارتفاق» و «التسخير» - الشامل لكل ظواهر الطبيعة وقواها - وليس علاقة «السخرة» أو «الظلم والاستغلال» .

وإذا اختل ميزان العدل بين الطبقات ، فإن الوسطية الإسلامية ترفض «الاستسلام» لهذا الظلم . . وأيضا ترفض «الصراع» الذى يطمح به طرف لنفى الطرف الآخر ، والانفراد بالسلطات والثمرات . . ترفض «الاستسلام» و «الصراع» كليهما ، وتقدم «الدفع الاجتماعى» ، الذى هو «حراك اجتماعى» يبتغى تصحيح العلاقة الاجتماعية بين فرقاء متعددين ، وإعادة هذه العلاقة إلى لحظة «العدل - التوازن» . . فهدف «الدفع» تغيير المواقع ، وليس نفى الآخر الاجتماعى ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾(١) .

---

(١) فصلت : ٣٤

● ولقد ذهبت ثقافتنا - ومن ثم حضارتنا - هذا المذهب - فى «الوسطية الجامعة» - حيال «نظرتها إلى الإنسانية» . . فكانت «التعددية - فى إطار الوحدة» هى زاوية رؤيتها للآخرين . .

فدين الله واحد ، أزلا وأبدا . . وشرائعه متعددة بتعدد أمم الرسالات السماوية ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾(١) . . فهنا تعددية فى «الشرائع» فى إطار وحدة «الدين» ، ،

والإنسانية واحدة ، واختلافها وتمايزها إلى أمم وشعوب وحضارات ، سنة من سنن خالقها وآية من آياته وقانون من قوانين الوجود ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٢) . . ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾(٣) . .

فالواحدية ، فى الشريعة . . أو القومية . . أو الحضارة ، مرفوضة إسلاميا . . والتعددية هى الفلسفة التى يؤكد عليها الإسلام فى كل أنواع الوجود . . . والاستثناء الوحيد من التعددية هى ذات الخالق الواحد سبحانه وتعالى ! . . ولذلك ، فالعالم ، فى الرؤية الإسلامية ، هو «منتدى حضارات» تتفاعل وتتعارف ، من موقع التمايز الذى يحفظ لكل حضارة ما يميزها عن غيرها من الحضارات . .

● وبهذا المنهاج ، أيضا ، كانت نظرة ثقافتنا إلى التطور . . وإلى التاريخ . . وإلى المواريث الحضارية فميزت بين «الثوابت» ، الممثلة «للهوية» ، وبين «المتغيرات» . . وجعلت «التجديد» قانونا فى عالمى الدين والدنيا . حتى لقد قال نبينا ، ﷺ : «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»(٤) . . وهى بهذا قد رفضت الجمود . . لكنها ترفض «الحداثة» التى تقتلع الجذور وتطمس الهوية ، وتقطع التواصل الحضارى ، عندما تسوى بين «الثوابت» وبين «المتغيرات» . . ترفض هذه «الحداثة» كما ترفض «التحجر والجمود» ، وتختار ، بدلا منهما ، سبيل «التجديد» ! . .

* * *

(١) المائدة : ٤٨ . (٢) الحجرات : ١٣
(٣) الروم ٢٢ . (٤) رواه أبو داود .

تلك أمثلة على ما تعنيه «الوسطيةالإسلامية الجامعة» فى تميز هويتنا وأصالتنا الثقافية وإذا كانت «الثوابت» فى سمات«الهوية الثقافية» لها من الاستمرارية والفعل ما لا يكون «للمتغيرات» و «الجزئيات» ، فإن «التجديد» و «التفاعل» مع الحضارات المختلفة ، يقتضى من كل ثقافة من الثقافات - ويتطلب لها - التمييز ، فى ثمرات الفكر الإنسانى ، بين «المشترك الإنسانى العام» ، الذى لا تتغاير الحضارات ولا تختلف فى حقائق وقوانين علومه ، لأنها ثابتة ومحايدة ثبات وحياد مادة هذه العلوم وموضوعاتها . . وبين «الخصوصيات الحضارية» - ومنها الثقافات - وهى التى موضوعها «النفس الإنسانية» المتميزة فى كل حضارة من الحضارات ، تبعا لتميز المكونات التى تنطبع على صفحتها دينا ، وفلسفة وآدابا وفنونا ، وعادات وتقاليد . . ومواريث تتمايز فيها أمم الحضارات . .

وإذا كانت فلسفة العلوم الطبيعية - ذات القوانين والحقائق الثابتة - هى مما تتمايز فيها الحضارات . . فإن الثقافة - من باب أولى - هى ميدان من ميادين التمايز والتعددية بين الحضارات . .

وعلى «تقنيات الاتصال الحديثة» أن تحقق للعلاقات الثقافية بين أمم الحضارات الإنسانية العدالة التى تحفظ المساواة بين هذه الأمم ، كأعضاء متساوية الحقوق والواجبات فى «منتدى الحضارات العالمية المتميزة» . . وأن لا تكون أداة قهر وغلبة لثقافة على ثقافة ولحضارة على حضارة أخرى . . وإلا فإنها ستفتح على الأمم الفقيرة والمستضعفة أبواب «رد الفعل العنيف والمضاد» . . وأبواب «الرفض الفكرى» الذى لا يميز بين ما هو «مشترك إنسانى عام» وبين «الخصوصيات الثقافية والحضارية» ! . .

وإذا كان «الرفض والانغلاق» يقود أصحابه إلى «الضمور» ، فإن «التقليد والتبعية» تقود أصحابها إلى «الذوبان والفناء» فى الآخرين ! . .

٢٧

الوَسطِيَّة

من المصطلحات التى عدت عليها العاديات فأصابتها بما يمكن أن نسميه «سوء السمعة» ، مصطلح «الوسطية» ! . . وذلك على الرغم من شرف هذا المصطلح ومضمونه ، ومن الخطر الذى له فى التصور والمنهج الإسلامى . .

ففى الوسطية ، بمعناها الإسلامى الخالص والأصيل ، تتمثل السمة والقسمة التى تعد ، بحق ، أخص ما يختص به منهاج الإسلام فى الفكر والحياة ، فى النظر والممارسة والتطبيق . . وفيها تتجسد أهم المميزات التى تميز هذا المنهاج الإسلامى عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات . . بها انطبعت الحضارة الإسلامية فى كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات . . حتى لنستطيع أن نقول : إن هذه الوسطية الإسلامية - بالنسبة للمنهج الإسلامى ، وحضارته - هى عدسته اللاَّمّة لأشعة ضوئه ، وزاوية رؤيته كمنهج ، وزاوية الرؤية به أيضا .

والوسطية الإسلامية قد بلغت وتبلغ هذا المقام فى حضارتنا ، لأنها ، بنفيها الغلو الظالم والتطرف الباطل ، إنما تمثل الفطرة الإنسانية الطبيعية فى براءتها ، وقبل أن تعرض لها ، وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات . . تمثل الفطرة الإنسانية فى بساطتها ، وبداهتها ، وعمقها ، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التى فطر الناس عليها . . إنها صبغة الله ، أراد ، سبحانه وتعالى ، لها أن تكون صبغة أمة الإسلام ، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين . . فقال : ﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** ﴾[1] . .

إنها فى التصور الإسلامى : الحق ، بين باطلين . . والعدل ، بين ظلمين . . والاعتدال ، بين تطرفين . . والموقف العادل المتوازن الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال ، الرافض للغلو - إفراطا وتفريطا - لأن الغلو ، الذى يتنكب الوسطية ،

---

(١) البقرة : ١٤٣ .

هو انحياز من الغلو إلى أحد قطبى الظاهرة ، ووقوف عند إحدى كفتى الميزان ، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة وإلى توازنها وعدلها واعتدالها . .

والوسطية الإسلامية الجامعة ، ليست هى ما يحسبه ويتوهمه العامة ، من المتعلمين والمثقفين : انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايا المشكلة ، بل إنها على العكس من ذلك ، هى الموقف الأصعب ، الذى لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين فقط . . فهى بريئة من المعانى «السوقية» التى شاعت عن دلالات ومضامين مصطلحها بين العوام . .

وهى ، كذلك ، ليست «الوسطية الأرسطية» ، كما يحسب ذلك كثير من المثقفين ودارسى الفلسفة الغربية وطلابها ، لأن الوسطية ، التى رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ق .م) أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين هى - فى العرف الأرسطى- أشبه ما تكون ، فى توسطها ، «بالنقطة الرياضية» الثابتة والمستقلة ، والتى تفصلها عن القطبين - أى الرذيلتين - مسافة متساوية ، تضمن لها التوسط والوسطية . . إنها نقطة رياضية ، وموقف ساكن ، وشىء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين تتوسطهما . . وليست هكذا الوسطية الإسلامية الجامعة كما حددها منهاج الإسلام .

إن الوسطية ، فى التصور الإسلامى : موقف ثالث ، حقا . . وموقف جديد ، حقا . . ولكن التوسط بين النقيضين المتقابلين لا يعنى أن هذا الوسط منبت الصلة بسمات القطبين المتقابلين وقسماتهما ومكوناتهما . . إنه مخالف لهما ، لكن ليس فى كل شىء ، وإنما خلافه لهما منحصر فى رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها . . منحصر فى رفضه الإبصار بعين واحدة ، لا ترى إلا قطبا واحدا . . ! . . منحصر فى رفضه الانحياز المغالى ، غلو الانحياز ! . . ولذلك ، فإن هذه الوسطية الإسلامية ، كموقف ثالث ، وجديد ، إنما يتمثل تميزها ، وتتمثل جدتها فى أنها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه - كنسق غير متنافر ولا ملفق - من السمات والقسمات والمكونات الموجودة فى القطبين النقيضين كليهما . . وهى ، لذلك : وسطية جامعة ، تتميز ، فى التصور الإسلامى عن تلك التى قال بها فيلسوف اليونان أرسطو . .

* * *

إن «العدل» - والوسطية هى العدل بين ظلمين - لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه ، والانفراد دونهما . . كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين دون

الأخرى . . وإنما يعتدل الميزان ، فيتحقق العدل بالوسطية التى تجمع الحكم العادل من حقائق ووقائع وحجج وبينات الفريقين المختصمين - كفتى الميزان - . . ولهذا كان قول الرسول ، ﷺ ، «الوسط : العدل جعلناكم أمة وسطا» - رواه الإمام أحمد .

والعدل هنا ، وبهذا المعنى ، هو أبعد ما يكون عن «الاعتدال» ، عندما يراد به الاستسلام للواقع إذا كان جائرا . . بل إن الوسط - العدل - فى المفهوم الإسلامى - هو نقيض «الاعتدال» بهذا المفهوم؟! . .

و«الكرم» . . وهو خلق وسلوك وسط - ليس غريبا تماما عن القطبين النقيضين : «الشح» و «الإسراف» . . وإنما هو جامع منهما سمات ومكونات هذا الموقف - الكرم - الجديد . . إنه جامع «للتدبير» و «الاقتصاد» و«للبذل» و «العطاء» .

وكذلك «الشجاعة» ، نجدها - كوسط - مغايرة لكل من «الجبن» و«التهور» ، لا على النحو التام فى المغايرة ، وإنما على النحو الذى رفض الانحياز لقطب واحد ، فجمع منهما «الحذر» و «الإقدام» ، ليكون الموقف الوسط الجديد . .

فى ضوء هذا المضمون الإسلامى المتميز لمصطلح «الوسطية» نفقه كل المأثورات الإسلامية التى أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص منهج الإسلام : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾[1] . . ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾[2] . . ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[3] يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[4] أى الاعتدال ، الرافض لغلو الإفراط والتفريط . . فلا الرهبانية المسيحية أو النسك الأعجمى ، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكاليف . .

وفى ضوء هذا المضمون للوسطية الإسلامية الجامعة ، نقرأ ، أيضا ، أحاديث رسول الله ، ﷺ : «إن هذا الدين متين ، فأوغلوا فيه برفق» - رواه الإمام أحمد . . «إن دين الله ، عزو وجل ، يسر» - رواه البخارى والنسائى والإمام أحمد . . «إنكم أمة أريد بكم اليسر ، وإن خير دينكم أيسره » - رواه الإمام أحمد- . . «إن الله عز وجل ، لم يبعثنى معنفا ، ولكن بعثنى معلما ميسرا» - رواه

(١) الفرقان : ٦٧ . (٢) الإسراء : ٢٦

(٣) الإسراء : ٢٩ . (٤) البقرة : ١٨٥ .

مسلم والإمام أحمد - . . «وعن عائشة ، رضى الله عنها : ما خير رسول الله ، ﷺ ، بين أمرين فى الإسلام إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس منه» - رواه البخارى ومسلم وأبو داود والإمامان مالك وأحمد . .

فهذا الإثم ، الذى كان الرسول ، ﷺ ، أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين ، لأنه الظلم والباطل والتطرف ، والمنحاز بعيدا عن العدل والحق واليسر والاعتدال . .

وفى ضوء هذا المضمون للوسطية الإسلامية الجامعة ، امتياز المنهج الإسلامى عندما قاد الأمة إلى إبداع حضارة وسط ، كانت وسطيتها هذه هى طوق نجاتها من تمزق وثنائية وانشطارية «المتقابلات المتناقضة» ، على النحو الذى حدث فى حضارات أخرى . . وفى الحضارة الغربية على وجه التحديد . .

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى - وخاصة إذا نحن خرجنا بها من الإطار النظرى إلى ميادين الممارسة والتطبيق - سنبصر التميز الواضح والامتياز العظيم الذى تقدمه لنا الوسطية الإسلامية الجامعة ، والشمول الذى تبلغه تأثيراتها ، إذا نحن راعيناها ، والتزمنا ها ، وسرنا علي ضوئها فى البحث والممارسة والتطبيق . .

لقد كانت هذه الوسطية الإسلامية ، فى عصر تبلور وازدهار حضارتنا الإسلامية - وما تزال صالحة - : المنهج الذى يؤلف - فى التصور الإسلامى بين : الروح والجسد . . والدنيا والآخرة . . والدين والدولة . . والذات والموضوع . . والفرد والأمة . . والفكر والواقع . . والمادية والمثالية . . والواقع والمثال . . والمقاصد والوسائل . . والثابت والمتغير . . والقديم والجديد . . والأصول والفروع . . والعقل والنقل . . والخصوصية والعالمية . . والحق والقوة . . والاجتهاد والتقليد . . والدين والعلم . . والعامة والخاصة . . . إلى آخر هذه الثنائيات - إن جاز تصور آخر لهذه الثنائيات ! . .

تلك هى وسطيتنا الإسلامية الجامعة . . صبغة الله التى أرادها لأمة الإسلام . . والفطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات . . وعدسة الرؤية اللامة لقسمات المنهج الإسلامى ومعالم تصوره ، إن فى «الفكر» أو فى «الحياة» . .

وصدق الله العظيم إذ يقول : **(وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)** . . وصدق رسوله الكريم عندما قال : **(الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطا)**[1] . .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م .

٢٨

الـوَطَنِيّـــة

الإسلام ، هو دين الله الواحد ، الذى أوحاه إلى رسله وأنبيائه ، منذ أن بدأت الرسالات السماوية وحتى ختامها بمحمد ﷺ .. وفيه اتحدت العقيدة مع تمايز الشرائع ، عبادات ومعاملات ..

أما الوطنية ، فهى المشاعر والروابط الفطرية - والتى تنمو بالاكتساب - لتشد الإنسان إلى الوطن الذى استوطنه وتوطن فيه ..

والوطن - فى اصطلاح العربية - كما جاء فى (اللسان) لابن منظور - هو «المنزل الذى يمثل موطن الإنسان ومحله .. و : وَطَنَ بالمكان وأَوْطَن : أقام ، متخذا إياه محلا وسكنا يقيم فيه ..» ولا يغير من علاقة الوطنية ، التى تربط الإنسان بوطنه ، إقامته - الاختيارية أو القسرية - فى مواطن أخرى غير وطنه الأصلى .. وقديما قال الشاعر ابن برّى :

كيما ترى أهل العراق أننى   أوطنت أرضا لم تكن من وطنى!

وإذا كانت العربية ، وتراثها النثرى والشعرى ، قد عرفت مصطلح «الوطن» منذ فجر هذا التراث فإن القرآن الكريم يلفت أنظارنا إلى أن العربية تعبر عن الوطن ، أيضا ، بمصطلح «الديار» ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[1] .. ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾[2] .. ولذلك شاع فى التراث الإسلامى التعبير عن الوطن الإسلامى بدار الإسلام وديار الإسلام .. وتعددت التآليف التى كتبت فى الوطنية تحت عناوين «المنازل والديار» و«الديارات» ! .

أما السنة النبوية ، فلقد جمعت بعض أحاديثها بين مصطلحى «الوطن» و«الدار» : «هى وطنى ودارى»[3] .. وجمع بعضها الآخر بين مصطلحى «الوطن» و«البلاد» : «ثم يرجع الناس إلى بلادهم وأوطانهم ..»[4] .

---

(١) الممتحنة : ٨ . (٢) العنكبوت : ٣٧ . (٣) راوه أبو داود . (٤) رواه الإمام أحمد .

وإذا كانت معاجم العربية لم تقف فقط عند التعريف اللغوى للوطن ، وإنما أشارت أيضا إلى فطرة الوطنية التى تجمع ، بالحب ، بين الإنسان ووطنه . . وذلك على النحو الذى رأيناه فى (أساس البلاغة) - للزمخشرى - حيث يقول عن فطرة الوطنية وحب الوطن : «وكلّ يحب وطنه وأوطانه ومواطنه»؟! . . فإن التعريف الشرعى للوطن يشير هو الآخر إلى هذا المعنى «فالوطن الأصلى ، عند أهل الشرع يسمى بالأهل ، ووطن الفطرة والقرار ، وفيه يكون مولد الإنسان ومأهله ومنشأه»[1] .

وإذا كان الانتماء الأول والأكبر والأساسى ، بالنسبة للمسلم ، هو إلى الإسلام وأمته ، وإلى دار الإسلام وحضارته ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾[2] . . ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ﴾[3] . . فإن تخيير المسلم بين الانتماء للإسلام وبين هذه الدوائر الأخرى للانتماء لا يكون إلا فى حالات قيام التعارض أو التناقض والتضاد بين الانتماء إلى الإسلام - كانتماء جامع وأول - وبين الانتماءات الأخرى - كدوائر فرعية - أما إذا اتسقت دوائر الانتماء فى فكرية الإنسان ، وتكاملت فى ممارساته الحياتية فلن يكون هناك تناقض فى الفكر والعمل الإسلاميين بين كل دوائر الانتماء الفطرى للإنسان . .

بل إن الأمر فى علاقة الانتماء الإسلامى بالانتماء الوطنى ليتعدى حدود «نفى التناقض» إلى دائرة «الامتزاج والارتباط» .

فلأن الإسلام منهاج شامل لملكة السماء وعالم الغيب وللعمران البشرى وسياسة وتدبير عالم الشهادة فإن إقامته كدين لا تتأتى إلا فى واقع ووطن ومكان وجغرافيا . . وهذا الواقع والوطن والمكان والجغرافيا لن يكون إسلاميا إلا إذا أصبح الانتماء الوطنى فيه بعدا من أبعاد الانتماء الإسلامى العام . . فعبقرية المكان ، فى المحيط الإسلامى ، هى واحدة من تجليات الإسلام ، الذى

(١) التهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١ م

(٢) التوبة : ٢٤ . (٣) الأحزاب : ٦ .

لا تكتمل إقامته بغير الوطن والمكان والجغرافيا ! . . ومن هنا تأتى ضرورة الوطن لإقامة «دنيا الإسلام» وعمرانه ، وضرورة الدين ، ليكون الوطن إسلاميا وتتحقق إسلامية عمرانه ، أى ضرورة أن يكون الانتماء الوطنى - الوطنية - درجة من درجات سلم انتماء المسلم إلى الإسلام ، كجامع أكبر وأول لأبعاد ودوائر الانتماء . . فالإسلام هو الذى يستدعى ويتطلب وجود الوطن والوطنية ، لأنه لا تكتمل إقامته دون وطن يتجسد فيه . . فليس هو بالدين الذى تكتمل إقامته «بالخلاص الفردى» . . كما أن «خلاص» المسلم و«تقدمه» لا يمكن إلا أن يكون إسلاميا ! . .

وهذه الحقيقة الإسلامية هى التى ميزت مذهب الإسلام فى «حدود» الوطن و«نطاقه» . . فعلى حين وقفت مذاهب وفلسفات عند «حدود العرق» ، فإن الإسلام قد رفض هذا المعيار الجاهلى ، لأن رب الناس واحد ، وأباهم واحد ، والتقوى والاستباق فى الخيرات هى معايير التفاضل بين الناس . . وعلى حين وقفت مذاهب وفلسفات فى رسم حدود الوطن عند «اللغة» وحدها ، فإن الإسلام قد جعل العربية لسان الدين ، وسبيل الدولة والعقل المسلم لفقه الدين والاجتهاد فيه ، فلم يعرف التناقض بين آفاق الدين ونطاق اللغة العربية على وجه الخصوص . .

وعلى حين اكتفت مذاهب وفلسفات ، فى تحديد الوطن «بجغرافيا الإقليم» ، فإن الإسلام قد سلك الجغرافيا والأقاليم فى سلك ديار الإسلام ، تلك التى وحدتها العقيدة والشريعة والأمة والحضارة ، مع التمايز فى القبائل والشعوب والأوطان والأقوام . . فاجتمعت فى منظومته كل من العالمية والأممية مع الوطنيات والقوميات ، دونما تناقض أو تعارض أو عداء .

* * *

وهذه الحقيقة - فى علاقة الإسلام بالوطنية - هى التى جعلت للوطن والوطنية ذلك المقام العالى فى ظل الانتماء الإسلامى الذى لا يقف عند حدود وطن بعينه ولا يتقيد بوطنية من الوطنيات دون سواها . .

● فالقرآن الكريم يتحدث عن حب الإنسان لوطنه كمعادل وقرين لحب هذا الإنسان للحياة ؟! . . ولذلك فالإخراج من الديار معادل ومساو للقتل الذى يخرج

الإنسان من عداد الأحياء ؟! . . ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴾(1)

ومن بنود المواثيق التى أخـذها الله على بعض الأمم ، نتـعلم أن الإخـراج من الديار ، والحـرمان من الوطن ، هو مـعادل لسفك الدماء والإخـراج من الحيـاة . . ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ (84) ثُمَّ أَنتُمْ هَؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾(2)

ولذلك ، جعل القرآن الكريم «استقلال الوطن وحريته» ، الذى هو ثمرة لوطنية أهله وبسالتهم فى الدفاع عنه ، جعل ذلك «حياة» لأهل هذا الوطن . . بينما عبر عن الذين فرطوا فى الوطنية ، ومن ثم فى استـقـلال وطنهم بأنهم «أمـوات» . . وجعل من عودة الروح الوطنية إلى الذين سبق لهم التفريط فيها ، عودة لروح الحياة إلى الذين سبق وأصابهم الموت والموات؟! . . ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ (243) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾(3) .

فالذين خرجوا من ديارهم - وليس الذين أُخرجوا - لضعف فى وطنيتهم ، جعلهم يحذرون الموت ، هم أموات مع أنهم ألوف يأكلون ويشربون ! . . وعودة الوطنية إليهم ، واستخلاصهم لوطنهم ، هو إحياء لهم بعد الممات! . .

ولقد رأى الأستاذ الإمام محمد عبده (1265 - 1323 هـ 1849 - 1905م) أن هذه الآية القرآنية إنما تتحدث عن سنة من سنن الله فى الاجتماع البشرى ، ليس

(1) النساء : 66 . (2) البقرة : 84 ، 85 . (3) البقرة : 243 ، 244 .

لها تحويل ولا تبديل ، فحياة الأمم إنما تكون بحيوية وطنيتها التى تحافظ على استقلال وحياة أوطانها . . وموت هذه الأمم هو رهن بموات وطنيتها الذى يفرط فى استقلال الوطن الذى تعيش فيه ! . . فكتب - رحمه الله - فى تفسيره لهذه الآية يقول :

« . . تلك سنة الله تعالى فى الأمم التى تجبن فلا تدفع العادين عليها . . وحياة الأمم وموتها فى عرف الناس جميعهم ، معروف ، فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم فأفنى قوتهم ، وأزال استقلال أمتهم ، حتى صارت لا تعد أمة ، بأن تفرق شملها ، وذهبت جامعتها ، فكل ما بقى من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم ، مدغمين فى غمارهم ، لا وجود لهم فى أنفسهم ، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم ، ومعنى حياتهم هو : عودة الاستقلال إليهم ! . . إن الجبن عن مدافعة الأعداء ، وتسليم الديار ، بالهزيمة والفرار ، هو الموت المحفوف بالخزى والعار ، وإن الحياة العزيزة الطيبة هى الحياة المليّة - (الوطنية) - المحفوظة من عدوان المعتدين . . والقتال فى سبيل الله . . أعم من القتال لأجل الدين ، لأنه يشمل ، أيضا ، الدفاع عن الحوزة إذا همّ الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا والتمتع بخيرات أرضنا ، أو أراد العدو الباغى إذلالنا ، والعدوان على استقلالنا ، ولو لم يكن ذلك لأجل فتنتنا عن ديننا . . فالقتال لحماية الحقيقة كالقتال لحماية الحق ، كله جهاد فى سبيل الله . . ولقد اتفق الفقهاء على أن العدو إذا دخل دار الإسلام يكون قتاله فرض عين على كل المسلمين . . »[1] .

● وكما جعل الإسلام الوطنية ، التى تحفظ استقلال الوطن ، قرين الحياة ومعادلها . . كذلك جعل هذه الوطنية قرين حرية الدعوة إلى الدين . . فكان الجهاد القتالى فى الإسلام ردا ودفعا لعدوان المعتدين على حرية الدعوة - بالفتنة فى الدين - وعلى عدوان المعتدين الذى يخرج الناس من الأوطان ويقتلعهم من الديار . . فى هذين السببين انحصرت شرعية ومشروعية فريضة الجهاد القتالى فى الإسلام . . وعلى هذه الحقيقة تشهد آيات القرآن الكريم التى شرعت فريضة القتال لرد العدوان عن الدين . . وعن الوطن ! . .

(١) (الأعمال الكاملة) جـ ٤ ص ٦٩٥ - ٦٩٧ .

فعندما «أذنَ» الله ، سبحانه ، للمؤمنين فى القتال ، كان إخراجهم من ديارهم سببا علل به القرآن الكريم هذا التطور الجديد ، المتمثل فى الإذن بالقتال . . ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ﴾(١)

وعندما ما تطور الحال من «الإذن» فى القتال إلى «الأمر» به ، جاء حديث القرآن الكريم ، أيضا فوضع الإخراج من الديار سببا لقتال أولئك الذين أخرجوا المسلمين من ديارهم . . ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ . . ﴾(٢)

وعندما انتقل القرآن الكريم ، فى تشريعه للجهاد القتالى ، من «أمر» المؤمنين به إلى حيث جعله «فريضة مكتوبة» عليهم ، استمر حديثه عن إخراجهم من ديارهم ، كسبب يوجب عليهم ويفرض قتال الأعداء . . ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾ ﴾(٣)

ثم تطرد هذه الحقيقة القرآنية - الحديث عن الإخراج من الديار - فى كل مواطن الاستنفار للجهاد القتالى . . فالله يحدث رسوله عن صنيع مشركى مكة معه ، وخياراتهم للمكر به ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ

(١) الحج : ٣٩ ، ٤٠ . (٢) البقرة : ١٩٠ ، ١٩١ . (٣) البقرة : ٢١٦ ، ٢١٧

وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾(١) . . فالإخراج من الديار معادل للقتل . . وللسجن . . فجميعها تحرم الإنسان من السيادة على مقدرات الوطن الذى ينتمى إليه ! . .

وفى مقام استنفار المسلمين للقتال ، يحدثهم القرآن عن إخراج المشركين للرسول ﷺ ، من وطنه . . ﴿ أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (١٣) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ (١٤) ﴾(٢) . . ﴿ إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٤٠) انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (٤١) ﴾(٣) . .

وإذا كان المقام الحديث عن المكانة التى أعدها الله للمؤمنين ، كانت الإشارة إلى المكانة المتميزة للذين قاتلوا من أخرجوهم من ديارهم واقتلعوهم من أوطانهم . . ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴾(٤)

وعندما يكون الحديث عن أولويات الاختصاص بالفىء والمال ، يُذكِّر القرآن بالذين أصابهم الفقر بسبب الإخراج من الديار . . ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٧) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ

(١) الأنفال : ٣٠ .
(٢) التوبة : ١٣ ، ١٤
(٣) التوبة : ٤٠ ، ٤١ .
(٤) آل عمران : ١٩٥ .

وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾(١) ..

هكذا يذكر القرآن الكريم - عندما يتحدث عن الجهاد القتالى - الإخراج من الديار ، سببا يجب من أجله القتال ، وقضية يستنفر المؤمنين كى يقاتلوا لحلها ، وذلك حتى يستردوا وطنهم الذى اقْتُلِعوا منه من بين براثن المعتدين .. بل ويجعل الإخراج من الديار والفتنة فى الدين جماع أسباب الجهاد القتالى فى الإسلام! .

● **وفى تشريع الإسلام لمعايير «الموالاة» و «المعاداة» ولأسباب «الولاء» و«البراء» ولفلسفة والعلاقات - الداخلية .. والدولية - بين المؤمنين و«الآخرين» .. يذكر القرآن الكريم ، أيضا معيارى وسببى «الإخراج من الديار» و «الفتنة فى الدين» جماعا لأسباب التمييز بين الأصدقاء - الذين لهم البر والقسط وبين الأعداء الذين لا موالاة لهم ، بل وعلينا أن نقاتلهم ، حفاظا على حرية الوطن ، وحرية الدعوة إلى الدين .. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾**(٢) ..

وفى آيات أخرى - بذات السورة - يحدثنا القرآن عمن تجوز مصادقته من المخالفين لنا فى الدين وعمن لا تجوز لنا مصادقته من هؤلاء المخالفين .. فإذا نحن مطالبون بألا نصادق ثلاث فئات :

(ا) **الذين يقاتلوننا فى الدين** ، بالحيولة بيننا وبين حرية الدعوة وأمن الدعاة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ..

(ب) **والذين يخرجون المسلمين أو بعضهم من ديارهم** ، على أى نحو كان هذا الإخراج ، تهجيرا بالاضطهاد ، أو عزلا عن امتلاك خيرات الوطن والتحكم فى مقدراته ..

(١) الحشر : ٧ ، ٨ .

(٢) الممتحنة : (١) .

(جـ) والذين يُظاهرون ، أى يساعدون على هذا الإخراج للمسلمين من الديار والأوطان . . على أى نحو كانت المظاهرة والمساعدة فى القهر الوطنى من هؤلاء المظاهرين ! . .

﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾(١)

فالوطنية فطرة إنسانية ، معادلة للحياة . . وفقدها موت . . وهى مع الفتنة فى الدين - جماع أسباب مشروعية الجهاد القتالى فى الإسلام وجماع معايير «الموالاة» و «المعاداة» أى «الولاء» و «البراء» فى الشريعة الإسلامية .

* * *

وإذا كان فقهاء الأمة - من كل مذاهبها . . وعلى مر تاريخها - قد اتفقوا - وفق عبارة الإمام محمد عبده - «على أن العدو إذا دخل دار الإسلام يكون قتاله فرض عين على كل المسلمين» فإننا نستطيع أن نصنف عقيدة الجهاد الإسلامية ، وتراثنا فى أدبها ضمن «ديوان الوطنية الإسلامية» ، ، وأن لا نقف فى هذا التراث فقط عند ما أُلف - وهو كثير فى «الحنين إلى الأوطان» ، و«المنازل والديار» فنحن أمام «عقيدة إسلامية» - هى الجهاد - قد جعلت حماية الوطن وحريته وتحريره «ذروة سنام الإسلام» وأمام تراث فى الجهاد - فكرا وممارسة - يشهد على مكانته وخطره ما تمثله ، حتى اليوم ، كلمة «الجهاد» من تداعيات وذكريات وحسابات لدى كل القوى الطامعة فى اغتصاب أرض الإسلام؟! . .

ولا يحسبن أحد أن هذا «تراث» قد انقطعت معه خيوط اتصال عصرنا الحديث . . فكل حركات ودعوات التحرر الوطنى الحديثة ، فى عالم الإسلام ، قد نشأت إسلامية ، أو وثيقة الصلة بالإسلام وعقيدة الجهاد فيه . . من السنوسية والمهدية . . إلى تيار الجامعة الإسلامية الذى قاده جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) . . إلى الثورة المصرية (١٣٣٧ هـ ١٩١٩م) التى

(١) الممتحنة : ٨ ، ٩ .

انطلقت من دور العبادة ، والتى قادها تلميذ الأفغانى . ومحمد عبده : سعد زغلول (١٢٧٣ - ١٣٤٦ هـ ١٨٥٧ - ١٩٢٧م) إلى جمعية العلماء المسلمين فى الجزائر ، وحزب الاستقلال فى المغرب . . إلى ثورة العشرينات فى العراق . . إلى دعوات وجهاد القسام والحسينى فى فلسطين . . وحتى حسن البنا (١٣٢٤ - ١٣٦٨ هـ ١٩٠٦ - ١٩٤٩م) الذى تحدث عن الوطنية ومكانتها فى فكر اليقظة الإسلامية المعاصرة فقال : **«إن الإخوان المسلمين يحبون وطنهم ، ويحرصون على وحدته ، ولا يجدون غضاضة على أى إنسان أن يخلص لبلده ، وأن يفنى فى سبيل قومه ، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار . . وأن يقدم فى ذلك الأقرب فالأقرب رحما وجوارا . . إننا مع دعاة الوطنية ، بل مع غلاتهم فى كل معانيها الصالحة التى تعود بالخير على البلاد والعباد . . فالوطنية لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام . أما وجه الخلاف بيننا وبينهم فهو أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة ، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية . .»**[1] .

فالإسلام لا يسقط تمايزات التخوم الأرضية والحدود الجغرافية - أى التمايز الإقليمى - للأوطان داخل ديار الإسلام - بل يدعو الإنسان - كما يقول الأستاذ البنا - إلى «أن يخلص لبلده ، وأن يفنى في سبيل قومه . . وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار . . وأن يقدم فى ذلك الأقرب فالأقرب رحما وجوارا . .» . . فقط تتميز الوطنية الإسلامية بأنها لا تجعل تخوم الأقاليم الوطنية نهاية آفاقها ، وإنما تسلك الأقاليم والأوطان فى سلك جامع هو «دار الإسلام» . .

* * *

لقد استقر تراث الإسلام على اعتبار الوطنية - وهى المشاعر التى تربط بروابط الحب بين الإنسان ووطنه - فطرة فطر الله الإنسان عليها . . فحدثنا الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٦٩م) فى رسالة (الحنين إلى الأوطان) كيف «كانت العرب إذا غزت أو سافرت حملت معها من تربة بلدها رملا وعفرا تستنشقه»[2] ! . . وأشار إليها الزمخشرى (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤م) - فى (أساس البلاغة) - كفطرة تجعل كل إنسان «يحب وطنه وأوطانه ومواطنه»! . . وجعلها رفاعة الطهطاوى

(١) (مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا) - رسالة المؤتمر الخامس - ورسالة دعوتنا - ص ١٧٦ ، ١٧٨ ، ش ٩ طبعة دار الشهاب - القاهرة - بدون تاريخ .

(٢) (رسائل الجاحظ) جـ٢ ص ٣٩٢ . تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

(١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ ١٨٠١ - ١٨٧٣م) «المذهب» الذى تلتفت حوله «أدوار»إحدى منظوماته وأناشيده . . فهى عنده «فطرة» و «مِنَّة» و «هِبَة» إلهيةِ :

مـن أصـل الـفـطْـرة لـلـفَـطِـن بعــــد المولى حبُّ الوطن
هِبَـــةٌ مَنٌّ الوَهّاب بهـــا فـــالحــمــد لوَهّاب المِنَن[1]

وصاغ حسن البنا علاقة الوطنية بالإسلام فى عبارته المُوجزة التى تقول : «إن الوطنية لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام» .

(١) (الأعمال الكاملة) جـ ٥ ص ٢٧٨ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١م

٢٩

الأشعــريـــة

هى أكثر الفرق الإسلامية جمهورا بين المسلمين . . حتى ليطلق عليها . فى أحيان كثيرة : أهل السنة . . وأهل السنة والجماعة . .

ولقد اشتهرت هذه الفرقة باسم «الأشعرية» ، نسبة إلى إمامها الأول والمؤسس : الأشعرى ، أبو الحسن ، على بن إسماعيل بن إسحق بن سالم ابن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ ٨٧٤ - ٩٣٦م) .

وكان الأشعرى - الذى ولد ونشأ فى البصرة - حاضرة الفكر الاعتزالى - فى بداية حياته معتزليا . . لكنه خرج على المعتزلة أواخر القرن الهجرى الثالث . . ثم قضى نحو ربع قرن فى محاورتهم ، وفى تأسيس المذهب الجديد . .

ولقد كان المناخ الفكرى الذى أثمر هذا التحول وهذه النشأة للمذهب الجديد ، قد تميز بسيادة الاستقطاب الحاد بين «العقلانية - الاعتزالية» - التى كانت قد مالت بعض الميل عن توسطها الأول بتأثير الفلسفة اليونانية ، التى اكتمل حضورها بعد ترجمتها للعربية فى القرن الثالث الهجرى . . الاستقطاب الحاد بين هذه «العقلانية - الاعتزالية» وبين «النصوصية - الحرفية» لأهل الحديث . . الذين ازدادوا جمودا على ظواهر النصوص بمقدار ما أحدثت الفلسفة اليونانية فى الحياة الفكرية الإسلامية من تأثيرات! . .

فى ظل هذا الاستقطاب الحاد كانت الحياة الفكرية الإسلامية بحاجة إلى من يذكر علماء الأمة وجمهورها بالوسطية الإسلامية ، التى تنقذ العقلانية من الميل نحو مذهب اليونان فيها! . . وتنقذ النصوص من الوقوف عند ظواهرها ! . . فكان الأشعرى هو إمام هذا الإنجاز . . وكانت الأشعرية هى صورة الوسطية الإسلامية فى ذلك المناخ وفى تلك الملابسات . .

ولقد نجحت الأشعرية فى تقديم صورة جديدة للوسطية الإسلامية ، كسرت حدة الاستقطاب «الاعتزالى - السلفى الحرفى» ، واستدعت سمات عديدة من

المذهبين ، فألفت بينها . . وكان نجاحها الأعظم فى تحقيق وحدة جمهور الأمة حول هذا الاتجاه . .

● لقد رأت أن المعتزلة قد غلوا فى «التنزيه» إلى حد «التعطيل» . . وأن «الحشوية» - العاجزين عن تجاوز ظواهر النصوص - قد بلغوا فى «التشبيه» إلى حد «التجسيد والتجسيم» فسلكت بين السبيلين طريقا وسطا . . يثبت للذات الالهية الصفات التى وصف بها ذاته ، ولكن مع ضبط العبارات بالضوابط التى تصرف المعنى عن «التجسيم والتجسيد» .

● ورأت إحجام الفقهاء عن علم الكلام - كراهة فى المعتزلة ، الذين أسسوه!-كما رأت إهمال المتكلمين لمنهج أصول الفقه - الذى أبدعه خصوم الاعتزال ! - فجمعت الأشعرية بين الفقه وأصوله وبين علم الكلام . .

● ورأت الأشعرية نفور «السلفية - النصوصية» من أدوات النظر العقلى . . وميل الفلاسفة إلى العقل على حساب النقل . . فأرادت التوسط بين العقل والنقل ، على نحو أعلى سلطان النقل على العقل فى كثير من الأحيان ! . . لأن الخطر الماثل كان - فى رأيها - هو خطر الاعتزال ، الذى هضم حق النقل لحساب العقل! . .

● ورأت «الجبرية - الخُلَّص» - أصحاب الجبر المحض - قد أنكروا أن يكون للعبد شىء فى أفعاله . . فهو عندهم - كالريشة فى مهب الريح ! . . بينما المعتزلة يقولون ! إنه خالق أفعاله ، على سبيل الحقيقة لا المجاز ! . . فتقدمت الأشعرية بنظرية «الكسب» طريقا وسطا بين الفريقين ، وفيه حاولت التمييز بين «الفعل الجبرى» وبين «الفعل الاختيارى» للإنسان . . وأثبتت للإنسان «قدرة» و«استطاعة» مع الفعل . . مع التحفظ على هذه «القدرة» و«الاستطاعة» بالقول إن تأثيرها لا يرقى إلى درجة الخلق والإحداث! . .

● ورأت الأشعرية أن «المشبهة» يثبتون «رؤية الناس لله بالأبصار» على نحو يؤدى إلى تحديد الذات الإلهية وتجسيمها وتجسيدها . . بينما المعتزلة ينكرون الرؤية البصرية بإطلاق . . فحاولت التوسط بين المذهبين ، فقالت برؤية بصرية من غير تحديد ولا تجسيم! . .

● ورأت الأشعرية أن «الحشوية» - من «السلفيين - النصوصيين» - يقولون بقدم القرآن ، معنى وحروفا وأصواتا . . بينما المعتزلة يقولون إنه مخلوق . . فتوسطت بينهما فقالت بقدم الكلام النفسى ، وبحدوث الحروف والأصوات ! . .

● وفى تفسير الآيات التى تتحدث - فى حق الله سبحانه وتعالى - عن «الوجه» و «اليد» و «المجىء» و «الاستواء» . . رأت الأشعرية إحجام «السلفية - النصوصية» عن التأويل ، وذلك دون تفويض فى معناها ، أوتنزيه الله عن شبه المخلوقات . . بينما أكثر المعتزلة بالغوا فى تأويل هذه الآيات . . فحاولت التوسط بين النهجين ، بإثبات «الوجه» و «اليد» و«المجىء» و «الاستواء» ، ولكن بلا «كيف» . . فاختارت «الإثبات» دون «التشبيه» ! . .

● ورأت الأشعرية غلو «السلفية - النصوصية» فى رفضها أن يكون «العقل» مصدرا للمعرفة الدينية . . وغلو المعتزلة فى الركون إليه ، حتى لقد قال فريق منها «بالشريعة العقلية» . . فسلمت بالعقل ، كمصدر من مصادر المعرفة ، مع اختصاص الوحى بالمرجعية فى «الوجوب» و «والتكليف» ! . .

هكذا . . وعلى هذا النحو ، صاغ أبو الحسن الأشعرى معالم الوسطية الأشعرية ، التى برزت فى مناخ الاستقطاب «الاعتزالى - السلفى » ، فجمعت جمهور الأمة وحققت وحدتها[1] . .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م

٣٠

السَّلَفِيَّة

السَّلَفِيَّة:

السلفية : نسبة إلى «السلف» . . والسلف هو : الماضى . . وفى القرآن الكريم ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾[1] . . وفى (لسان العرب) - لابن منظور - : «السالف : المتقدم» أى الماضى . .

ولذلك كانت السلفية الدينية ، والسلفى فى الدين : هى الرجوع فى الأحكام الشرعية إلى منابع الإسلام الأولى أى الكتاب والسنة ، مع إهدار ما سواهما . .

ومع وضوح هذا التعريف للسلفية ، تعددت فصائل تيارها فى تراثنا وفكرنا الإسلامى . . فكل السلفيين يعودون فى فهم الدين إلى الكتاب والسنة ، لكن منهم فصيلا يقف فى الفهم عند ظواهر النصوص . . ومنهم من يُعمل العقل فى الفهم . . ومن الذين يُعملون العقل : مسرف فى التأويل . . أو متوسط . . أو مقتصد . .

ومن السلفيين : أهل جمود وتقليد . . ومنهم أهل التجديد ، الذين يعودون إلى المنابع لا ستلهامها فى الاجتهاد لواقعهم الجديد . . ومن السلفيين من سلفهم - ماضيهم - فكر عصر الازدهار الحضارى والخلق والإبداع . . ومنهم من سلفهم - ماضيهم ومثالهم الذى يحتذونه - فكر عصر التراجع والتقليد والجمود . .

ومن السلفيين «مقلدون» لكل التراث ، دونما تمييز بين «الفكر» وبين «التجارب» . . ودونما تمييز فى «الفكر» بين «الثوابت» وبين «المتغيرات» . . ومنهم «مستلهمون» لثوابت التراث ، مع «الاسترشاد» بتجارب ومتغيرات التاريخ . .

ومن السلفيين من يعيشون فى الماضى والسلف . . ومنهم من يوازن بين «السلف»- الماضى» وبين «الحاضر - المعاصر» . .

وهذا التنوع ، الذى يقترب أحيانا من درجة التناقض ، فى مناهج فصائل السلفية ، هو الذى أحاط مضامين هذا المصطلح ، وخاصة فى فكرنا المعاصر ، بكثير من

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .

الغموض ، وسوء الفهم ، بل وسوء الظن أيضا ! . . فكل إنسان هو سلفى ، بمعنى أن له سلفا وماضيا ينتسب إليه ويرجع له ، لكن التفاوت يأتى من الخلاف حول : من هو سلفك ؟ . . وكيف تتعامل مع ماضيك ؟ . . تهاجر إليه ؟ . . أم تستدعيه ؟؟ . . تقلده ؟ . . أم تجتهد فيه؟؟ . .

وأشهر المدارس الفكرية التى حاولت الاستئثار ، فى تراثنا بمصطلح السلفية هى مدرسة «أهل الحديث» ، التى هالها الوافد اليونانى - فلسفة ومنطقا - وأفزعتها عقلانية اليونان المنفلتة من النقل الدينى ، فاعتصمت بالنصوص ، مقدمة ظواهرها ، بل وحتى ضعيفها على «الرأى» و «القياس» و «التأويل» وغيرها من ثمرات النظر العقلى . . وهى المدرسة التى انعقدت زعامتها للإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٩ - ٨٥٥م) حتى ليحسبها البعض كل السلفية ، بينما هى فى الحقيقة واحدة من فصائل هذا الاتجاه . وفى منهاج هذه المدرسة يعلو النص على غيره ، بل ويكاد أن ينفرد بالحجية . . فالنص . . وفتوى الصحابة . . والمختار من فتوى الصحابة عند اختلافهم . . والحديث المرسل والضعيف . . ثم القياس للضرورة - هى الأصول الخمسة التى حددها الإمام أحمد بن حنبل أركانا لمنهج هذه المدرسة . . رافضا ، بذلك ، الرأى ، والقياس ، والتأويل ، والذوق ، والعقل ، والسببية فى الفكر الدينى . .

على حين نجد سلسلة المجددين للإسلام ، على مر تاريخه ، سلفيين ، يفهمون الدين كما فهمه سلف الأمة ، ناظرين فى كتابه وسننه بالعقلانية الإسلامية الجامعة بين العقل والنقل ، ومستشرفين بتجديدهم الحاضر والمستقبل جميعا[١] .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : الإمام أحمد بن حنبل (عقائد السلف) تحقيق : د . على سامى النشار ، د . عمار طالبى طبعة الإسكندرية سنة ١٩٧١م ، و د . محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م .

٣١

أهـل الحَـديث

مصطلح «أهل الحديث» هو التسمية الأدق للفرقة التى يطلق عليها في أحيان كثيرة - مع كثير من التجوز - اسم «أهل السنة» . . أو «السلفية» . . أو «الحشْوِيَّة» . .

فأهل الحديث هم التيار النصوصى ، الذى جعل النصوص والمأثورات المروية مرجع الدين الوحيد - أو شبه الوحيد - رافضين إدخال «الرأى» و«العقل» و«القياس» و «التأويل» وغيرها من أدوات النظر العقلى فى إطار مرجعية الدين . . بل ورافضين الإعمال الحقيقى لأدوات النظر العقلى هذه فى سبرغور النصوص ، مفضلين على ذلك الوقوف عند ظواهر النصوص ، أو قريبا من هذه الظواهر ! . .

وبالطبع فإن النصوص الدينية التى هى المرجع فى الدين هى الكتاب والسنة . . لكن ، بسبب من اشتغال أئمة هذه الفرقة بمهمة جمع الحديث النبوى وتصنيفه فى الصحاح والمسانيد والجوامع . . واشتغالهم بضبط علم مصطلحه . . وضبط علم روايته ورواته - علم الجرح والتعديل - ، وبسبب من ضخامة هذه العلوم - كمّا وكيفًا - ومكانتها المحورية فى علوم الإسلام ، الشرعية والمدنية . . برز أئمة هذه المدرسة الفكرية كالمحترفين لهذه الصناعة الكبرى . . صناعة الجمع والنقد والتصنيف والشرح لحديث رسول الله ، ﷺ ، فاشتهروا ، لذلك ، بـ «أهل الحديث» . .

ولقد كان العصر العباسى هو الحقبة الزمنيّة التى اشتهر فيها أمر هذه الفرقة ، لأن ازدهار مدارس الرأى والنظر الفلسفى والعقلانى ، وتأثيرات الوافد اليونانى العقلانى والوافد الفارسى الإشراقى قد أفزعت قطاعا كبيرا من عامة الأمة فوجد وجدانه التعبير عن الأمن من هذا الفزع فى الحصن الذى تمثل فى مدرسة «أهل الحديث» ! .

وإمام هذه المدرسة ، الذى انعقد إجماع أئمتها على إمامته لها هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٠ - ٨٨٥م) - صاحب المسند الشهير - وفيها نجد أبرز الأئمة الذين اشتغلوا بهذه الصناعة الفكرية ، جمعا ونقدا وتصنيفا

للحديث ، وتقعيدا لعلوم مصطلحه وروايته ورواته . . من مثل ابن راهويه (٢٣٨ هـ ٨٥٢م) - وهو الإمام فى علم الجرح والتعديل - . . والبخارى (٢٥٦ هـ - ٨٧٠م) وأبو داود (٢٧٥ هـ ٨٨٨م) والدارمى (٢٨٠ هـ ٨٩٣م) والطبرانى (٣٦٠ هـ ٩٧١م) والبيهقى (٤٥٨ هـ ١٠٦٦م) وغيرهم من أصحاب الصحاح والجوامع والمسانيد . . كما نجد فيها الفقهاء والمجتهدين والمجددين . من أمثال ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) وابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) . . وغيرهم من أئمة وأعلام هذا التيار . .

وإذا كانت إمامة هذا التيار قد انعقدت ، دون منازع ، للإمام أحمد بن حنبل ، فإن ذلك لم يكن بسبب جمعه لـ «المسند» . . وإنما لأسباب كثيرة ، يهمنا منها - فى هذا المقام - أنه الواضع لمعالم «المنهج النصوصى» الذى تميز به هذا التيار . . المنهج الذى يحصر المرجعية الدينية فى النصوص . . نصوص الكتاب والسنة ، دون أدوات النظر العقلى . . مع بلوغ أقصى درجات الحذر والتحفظ من استخدام أدوات النظر هذه فى سبر أغوار هذه النصوص! .

ولقد بلغ من التزام الإمام أحمد بهذا «المنهج النصوصى» ، الذى حدده سبيلا وحيدا لفهم الدين واستنباط أحكامه إلى الحد الذى جعله لا يرجح ، بالرأى أو العقل أو القياس ، مأثورة على أخرى عندما تتعدد وتتضارب وتتعارض المأثورات فى الأمر الواحد والقضية الواحدة ، فكان يفتى بالحكمين المختلفين ، لأن لديه مأثورتان مختلفتان فى الموضوع . . وبعبارة ابن القيم : «فإن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عن ابن حنبل فى المسألة روايتان !» .

وهو منهج جعل الدين يسرا . . ووسع على الأمة فى الفروع والجزئيات . . على عكس ما قد يظن خصوم هذا التيار! . .

أما أركان هذا المنهج النصوصى ، كما حددها الإمام أحمد فإنها خمسة ، يذكرها ابن القيم بهذا الترتيب :

الأصل الأول : النصوص : فإذا وجد النص أفتى به ، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان . . ولم يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف .

الأصل الثانى : ما أفتى به الصحابة : فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى ، لا يعرف له مخالف منهم فيها ، لم يَعْدُها إلى غيرها . . ولم يقدم عليها عملا ولا رأيا ولا قياسا . .

الأصل الثالث : إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول . .

الأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف ، إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه . وهو الذي رجحه - (الحديث الضعيف) - على القياس . .

الأصل الخامس : القياس للضرورة : فإذا لم يكن عنده فى المسألة نص ، ولا قول الصحابة ، أو واحد منهم ، ولا أثر مرسل أو ضعيف ، عدل إلى القياس ، فاستعمله للضرورة . .» .

تلك هى أركان «المنهج النصوصى» ، كما حددها إمام أهل الحديث أحمد ابن حنبل . . فالنص - أيا كان مستواه - هو المرجع . . وليس الرأى . . أو القياس . . أو العقل . . أو التأويل . . أو الذوق الصوفى . . أو السببية . . والنصوص وحدها هى مصدر الحلال والحرام[1] . .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م

٣٢

الشُّعُوبِيَّــــة

الشُّعُوبِيّة

نسبة إلى «الشُّعوب» - ومفرد الشُّعوب : شَعْب .. ومن معانيه الجماعة التى تخضع لنظام اجتماعى واحد ، أو تتكلم لغة واحدة .. وفى القرآن الكريم ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾(١) ..

والجماعة التى تكون «شعبا» ، هى التى قطعت على طريق الاندماج والائتلاف شوطا أكبر من تلك التى لا تزال عند رابطة القبيلة .. فالقبائل ، بالاندماج والتطور ، تصبح «شعبا» ..

والشعوبية ، فى الفكر والتاريخ العربى والإسلامى ، مصطلح أشير به إلى نزعات وحركات تميز فى إطارها تياران :

الأول : شعوبية ، بمعنى «أهل التسوية» بين الشعوب والقبائل ، أى بين العرب - الذين غلبت عليهم القبلية - وبين الموالى - أهل البلاد التى فتحها العرب - وهم الذين كانوا شعوبا - وخاصة الفرس .. ولقد بدأ هذا المعنى للشعوبية - معنى التسوية- فى مواجهة النزعة الأموية التى فضلت العرب ، إما عصبية ، أو لدواعى أمن الدولة عندما لم يكن قد تأكد ولاء شعوب البلاد المفتوحة لدولة العرب الفاتحين .

فالشعوبية ، بهذا المعنى ، نزعة مقبولة بمعايير الإسلام ، الذى لا فضل فيه لعربى على عجمى إلا بالتقوى ..

والثانى : من تيارى الشعوبية - ذلك الذي تجاوز أصحابه مطلب «التسوية» بين الشعوب والقبائل ، إلى حيث أعلنوا تفضيل الشعب الفارسى على القبائل العربية ،

---

(١) الحجرات : ١٣ .

وأشاعوا من الآداب والأفكار والنظريات ما يحقر العرب ، كجنس ، ويحط من قدرهم ، كأمة ، ويسخر من عاداتهم وتقاليدهم وأعرافهم وأزيائهم وأطعمتهم وأدوات عيشهم وأنماط حياتهم وتراثهم وثقافتهم ، بتعميم وإطلاق . .

ولقد بدا من هذا التيار الشعوبى أنه يقبل «الإسلام- الدين» ويرفض «العرب - اللغة- والدولة - والتراث - وأنماط الحياة» . . لكن شواهد كثيرة قد قامت على أن الكثير من أصحاب النزعة الشعوبية - بهذا المعنى - قد أَسَرُّوا رفض الإسلام تحت دعاواهم المعلنة برفض العروبة ، وكانوا دعاة حفاظ على المواريث الدينية الفارسية القديمة .

ولقد نهضت النزعة الشعوبية وحركتها بدور كبير فى إسقاط الدولة الأموية ، ذات العصبية العربية ، وكان للجند الخراسانيين - الذين قادهم أبو مسلم الخراسانى (١٣٧هـ ٧٥٥م)- الدور البارز فى ذلك . . بل لقد نجح الشعوبيون فى تحويل الخلافة - قبيل نجاح الثورة فى إسقاط بنى أمية - عن التيار العلوى فى الثورة- لنزعته العربية - وكان يمثله المعتزلة - الذين نجحوا فى عقد البيعة بالخلافة للنفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن (٩٣ - ١٤٥ هـ ٧١٢ - ٧٦٢م) - نجح الشعوبيون فى تحويل الخلافة إلى الفرع العباسى ، الذى كانت دعوته قد تركزت فى المناخ الفارسى ، واعتمدت على العنصر غير العربى ، بل واسْتَعْدَت الشعوبية ضد العرب - الذين كان هواهم مع العلويين . .

ويذكر التاريخ أن الإمام العباسى إبراهيم بن محمد (٨٢ - ١٣١ هـ ٧٠١ - ٧٤٩م) قد كتب إلى أحد دعاته فى فارس - إبان الدعوة السرية التى تحضر للثورة - يقول : « . . وإن استطعت ألا تدع بخراسان أحدا يتكلم بالعربية إلا وقتلته فافعل! . . وعليك بمُضَر ، فإنهم العدو القريب الدار ، فأَبِدْ خضراءهم ، ولا تدع على الأرض منهم ديارا»! .

وهذا هو الذى نفذه أبو مسلم الخراسانى ، الذى حول الخلافة عن العلويين إلى العباسيين ، بالبيعة لأبى العباس السفاح (١٠٤ - ١٣٦ هـ - ٧٢٢ - ٧٥٤م) الأمر الذى جعل للشعوبية الهيمنة ، فى العصر العباسى الأول ، على كثير من ميادين الحياة .

ولقد تخلق فى الحياة الفكرية والاجتماعية الإسلامية تيار ثالث - رافض للعصبية العربية وللعصبية الشعوبية كليهما - وداع إلى التأليف بين الشعوب

والقبائل على هدى من معايير الإسلام فى التعارف بين الأمم والجماعات . . ومن عبارات الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ ٧٨٠ - ٨٦٩م) فى هذا المعنى : «إن الموالى بالعرب أشبه ، وإليهم أقرب ، وبهم أمس ، لأن السنة جعلتهم منهم . . فهم عرب فى المدى والعاقلة - (العصبة) - وفى الوراثة ، وهذا تأويل قول الرسول : «مولى القوم منهم» و «مولى القوم من أنفسهم» و«والولاء لحمة كلحمة النسب» . . وإذا عرف ذلك سامحت النفوس ، وذهب التعقيد . . ولم يبق إلا التنافس [1]»!

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامى) .

٣٣

الغُنُوصِيَّة

الغُنُوصِيَّة Gnosticism :

نسبة إلى «غنوصيص» Gnosis – أى «المعرفة» – وهى نزعة فلسفية قديمة قائمة على التلفيق بين الفلسفة والدين ، والمزج بين المعارف المختلفة ، وهى مؤسسة على فكرة الصدور والفيض ، والآراء الباطنية والإشراقية .

ولقد ازدهرت الغنوصية فى المناخ الحضارى الهلينى القديم – خاصة البلاد الفارسية – وفكرتها المحورية قائمة على أن «المعرفة» هى طريق الخلاص ، وليس الإيمان بدين معين ، سواء أكانت النصوص أو العقل أو هما معا سبيل هذا الإيمان .

ولقد بدأت الغنوصية ، كمذهب تلفيقى ، مزيجا من الهلينية اليونانية – وخاصة الأفلاطونية الحديثة – والقبالية العبرانية – وهى الديانة الشعبية للإسرائيليين القدماء – والمزدكية والمانوية – من مذاهب الفرس القدماء –

وهى تسلك للخلاص سبيل المجاهدة الفردية والتجربة الروحية الذاتية ، التى ترتقى بصاحبها على طريق الفناء فى المطلق والكل ، وليس طريق الشريعة العامة ، عقلية كانت أوسمعية هذه الشريعة ..

ولقد نهضت الغنوصية بالدور الأكبر فى إخراج النصرانية عن نقاء عقيدة التوحيد ، ومن زعماء المسيحية الغنوصيين فى القرن الثانى الميلادى : فالنتينوس المصرى ، وباسيليدس السورى .

وعندما ظهر الإسلام ، حاولت الغنوصية معه ما صنعته مع النصرانية ، فكانت مذاهب تصوف وحدة الوجود والباطنية العرفانية الإشراقية ، تلك التى أضافت مسحة إسلامية إلى الغنوصية القديمة هى الشكل الغنوصى للإسلام ، لكنها ظلت مذاهب محاصرة ومدانة من أهل السنة والجماعة – جمهور الأمة .

والعرفان الغنوصى وإن نجح كتجربة ذاتية ، وطريق فردى لخلاص آحاد الناس ، فإنه مدمر لاجتماعية الإنسان ، ومفسد لعقائد الجمهور ، الذين يتمثل خلاصهم فى الشريعة العامة ، وليس فى فردية العرفان الغنوصى .

والغنوصى Gnostics هو المنسوب إلى الغنوصية[1] .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د . محمد عمارة (معالم المنهج الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١ م . و(الغزو الفكرى وهم أم حقيقة؟) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

٣٤

البَاطِنيّة

البَاطِنيّة:

- فى الفرق الكلامية - يراد بها كل الذين غالوا فى التأويل ، فجعلوا لكل «ظاهر» «باطنا» ، ولم يقفوا فى قواعد التأويل عند ضوابط اللغة العربية وقواعد الإسلام . .

فمن التأويل ما التزم أصحابه بالقواعد ، وهذا ما لا خلاف فيه من بين تيارات الفكر الإسلامى . . أما تأويل الباطنية ، فهو الذى تجاوز القواعد ، واستغرق كل أحكام الشريعة ، حتى لم يعد فيها ظاهر يراد به حقيقته الظاهرة ! . .

ومن الفرق التى تندرج تحت «الباطنية» :

١ - **الإسماعيلية** - وهم الشيعة الإمامية الذين رأوا الإمام بعد جعفر الصادق (٨٠ - ١٤٨هـ ٦٩٩ ، ٧٤٨م) ابنه إسماعيل (١٤٣ هـ ٧٦٠م) . . وهم قد خلطوا الإسلام بالغنوصية الفارسية وبالأفلاطونية الحديثة وبكثير من الإسرائيليات . . ومنهم تفرعت وانشقت فرق باطنية كثيرة . . منها :

٢ - **القرامطة** - المنسوبة إلى أشهر دعاتها حمدان قرمط . . وتسمى السَّبْعِيَّة كذلك ، لقولهم إن أدوار الإمامة سبعة ، وتدبير العالم السفلى منوط بالكواكب السبعة . .

٣ - **الدروز** - نسبة إلى مؤسسها محمد بن إسماعيل الدرزى (٤١١ هـ ١٠٢٠م) . . وهم يعتقدون أن الحاكم بأمر الله الفاطمى (٣٥٧ - ٤١١ هـ ٩٨٥ - ١٠٢١م) هو «الناسوت» الذى حل فيه «اللاهوت» . . ويسمون أنفسهم «الموحدين» . .

٤ - **النصيرية** - نسبة إلى داعيهم محمد بن نصير (٢٥٩ هـ ٨٧٣م) . . وهم يعتقدون أن للإمام على بن أبى طالب جانبا لا هوتيا حَلَّ فيه .

٥ - **البابية والبهائية** - التى أسسها السيد على محمد الشيرازى (١٢٣٦ - ١٢٦٦ هـ ١٨٢١ - ١٨٥٠م) الذى ادعى أنه باب العلم بالحقيقة الإلهية ، وسمى نفسه بـ «الباب» . . ثم كانت البهائية التى أسسها ميرزا حسين على نورى (١٢٣٢ - ١٣٠٩ هـ ١٨١٧ - ١٨٩٢م) - والذى سمى نفسه «بهاء الله» - امتدادا لها . .

وجميع هذه الفرق الباطنية قد أخرجت - بتأويلها الفاسد - الإسلام عن حقيقته . . كما لعبت أدوارا مشبوهة فى تاريخ الإسلام بوقوفها مع أعدائه من التتر والصليبيين- قديما - والاستعمار والصهيونية فى العصر الحديث[1] .

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : د .عبد الرحمن بدوى (مذاهب الإسلاميين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م .
ود . محمد عمارة (الإسلام والثورة) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨ م .

٣٥

وَلايةُ الفَقِيه

ولايــة الفقــيه:

هى سلطات الفقيه فى فكر الشيعة الاثنى عشرية .. وحدود هذه السلطات - الولاية - موضع خلاف بين مجتهدى هذه الفرقة ..

فعند الشيعة - وضمن عقيدة الإمامة - تكون للإمام المعصوم كل سلطات وعموم ولاية الرسول ، ﷺ ، التى هى ولاية الله ، سبحانه وتعالى ..

وبعد غيبة الإمام الثانى عشر - أبو القاسم ، محمد بن الحسن - «المهدى» - (٢٥٦ - ٠٠٠ هـ ٨٧٠ - ...م) - أصبح الفقهاء المجتهدون هم «نواب الإمام» الغائب ، الذى ينتظرون ظهوره وفك أسره ..

ولقد ساد فى الفكر الشيعى أن «الثورة» و «إقامة الدولة» هى من اختصاص «الإمام» ، وليست من ولاية «الفقهاء» .. فولاية الفقيه خاصة بفقه العبادات ، والمعاملات غير السياسية ، وخاصة «الثورة» و «إقامة الدولة» ..

لكن طول العهد بغيبة الإمام ، وطول الانتظار لظهوره ، قد أوجد فى الفكر الشيعى - وإن بشكل جزئى - اجتهادات تقول بـ «عموم ولاية الفقيه» ، وشمولها لإقامة الدولة وتغيير نظم الجور والفساد .. وانطلاقا من مصلحة الناس فى التغيير لهذه النظم ، وخوفا من بقاء الواقع الذى طال فى انتظار عودة الإمام الذى امتدت غيبته لعدة قرون ..

ومن طلائع المجتهدين الشيعة الذين قالوا بعموم ولاية الفقيه :

١ - المجتهد النراقى ، أحمد بن محمد بن مهدى بن أبى ذر النراقى (١١٨٥ - ١٢٤٥ هـ ١٧٧١ - ١٨٢٨م)

٢ - والمجتهد الشيرازى ، حسين بن محمود بن اسماعيل بن فتح الله ، الشيرازى (١٢٢٠ - ١٣١٢ هـ ١٨١٥ - ١٨٩٥م)

٣ - والمجتهد الشيرازى ، محمد تقى بن محب على بن محمد على الحائرى (١٣٣٨ هـ - ١٩٢٠م)

٤ - والمجتهد النائينى ، حسين بن عبد الرحمن النجفى (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ ١٨٥٧ - ١٩٣٦م)

٥ - وآية الله روح الله الخمينى (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م) - قائد الثورة الإسلامية الإيرانية (١٣٩٩ هـ ١٩٧٩م) . . والذى يعد أبرز من ركز على نظرية عموم ولاية الفقيه ، انطلاقا من الضرورات العملية التى تستدعى قيادة الفقهاء لعملية تغيير نظم الجور والفساد - والذى قال : «قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدى أكثر من ألف عام ، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر .

فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة ؟! يعمل الناس فى خلالها ما يشاؤون؟! . . هل حدد الله عمر الشريعة بمائتى عام مثلا ؟! هل ينبغى أن يخسر الإسلام ، من بعد الغيبة ، كل شىء ؟! . . إن الذهاب إلى هذا الرأى عندى أسوأ من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ ! . . إن علينا أن نسعى بجد لتشكيل الحكومة الإسلامية !» .

وانطلاقا من نظريته فى «عموم ولاية الفقيه» قاد الثورة التى تولى فيها الفقهاء سلطة «الإرشاد» والمرجعية «الدينية» لعمل «ذوى الاختصاص العلمى والفنى» . .

لكن ، ظل هذا الاجتهاد ، القائل بعموم ولاية الفقيه ، موضع خلاف بين المجتهدين والمراجع الدينية فى مذهب الشيعة الاثنى عشرية حتى الآن[1] .

---

(١) لمزيد من التفصيل ، انظر : الإمام الخمينى (الحكومة الإسلامية : ولاية الفقيه) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م . ود . محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م .

فهرس أبْجَدِى للمصطلحات

الفهرس